This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

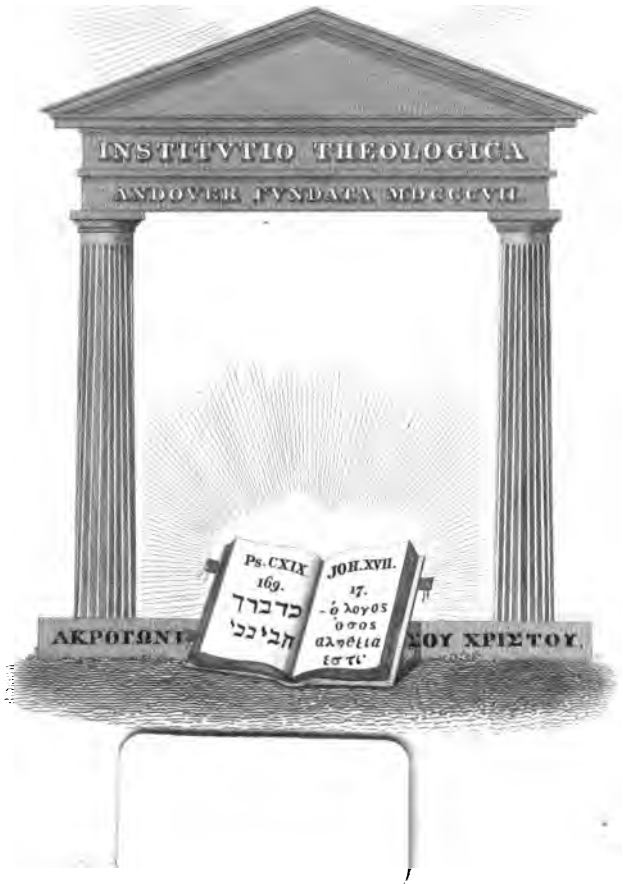
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4546 3

631

יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVERI FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX
169.
כד ברך
חבי ככי
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
σος
αληθεια
ἐστι·
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Theophanien;

oder:

Ueber die symbolischen Anschauungen Gottes,

von

Johann Christoph Greiling,

Superintendenten und Oberprediger
in Aschersleben.

Halle
bei Hemmerde und Schwetschke
1808.

26,832

Vorrede.

Wenn der Leſer hinter einem wenig verſprechenden Titel eine Ideenreiche Schrift, hinter einem myſtiſchen Schilde eine nüchterne Bewirthung finden ſollte, ſo iſt wohl eine Ueberraſchung beſſer als Täuſchung. Der Leſer findet nämlich eine Unterſuchung über eine von Philoſophen und Theologen nur zu lange und zu ſehr überſehene urſprüngliche Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes, die in das innerſte Heiligthum der Religion, der Philoſophie und Kunſt, wenn leztere ſich zur Darſtellung der Ideen erhebt, mächtig eingreift. Dies iſt die ſymboliſche, oder wie ich ſie lieber nenne, die

ideale Anſchauung des Abſoluten. Ich behaupte nämlich, daß es nur Eine Idee gebe, das eingeborne Kind der Vernunft, die des Abſoluten. Wenn wir daher von mehreren Ideen, von einem reinen, zeitloſen Seyn an, von und durch ſich ſelbſt; wenn wir von Freiheit, Weltall u. ſ. w. reden, ſo ſind ja dieſe Ideen offenbar nichts anders, als eine Anwendung der Einen Grundidee auf die Kategorien der Relation, eine unendliche Erweiterung endlicher Begriffe, alſo eine Verendlichung des Göttlichen, oder eine Vergöttlichung des Endlichen. Dieſe Verendlichung des Göttlichen gehet herunter bis tief in das irdiſche Mannichfaltige, bis zum analogen Bilde der Sinnenwelt, in welchem die Idee nur matt und gebrochen wiederſcheint: Wie tief dieſe ideale Anſchauung, und ihr Produkt, das Symbol, ſich in die Geheimniſſe der Spekulation, der Religion und Poeſie erſtrecke,

dieſes, dünkt mich, iſt nur zu ſehr überſehen worden.

Gegenwärtige Unterſuchung berührt daher das Höchſte und Heilige der Philoſophie und Religion und Poeſie, die ſich nur durch ihre verſchiedenen Anſichten und Behandlungsarten einer und derſelben Sache von einander unterſcheiden, wo aber immer die eine Anſicht die andere vorausſezt. Es liegt in der Natur des in Unterſuchung genommenen Gegenſtandes, daß hier Blicke in das Innerſte der Philoſophie und Religion vorkommen müſſen. Wären dieſe Blicke richtig, wären ſie eine Folge des rechten philoſophiſchen Geiſtes, ſo wäre dieſe Schrift Jünglingen zu empfehlen, die den rechten Standpunkt zu der Perſpektive der Philoſophie ſuchen. Dieſe Blicke, nebſt den pſychologiſchen Erörterungen, dürften vielleicht auch für den Kenner nicht ohne Intereſſe ſeyn.

Obgleich dieſe Schrift in Paragraphen geſchrieben iſt, ſo macht ſie doch deshalb keine Anſprüche auf ſyſtematiſche Einheit. Die Paragraphen wurden nur gewählt, um, wo es nöthig war, auf das ſchon Vorgetragene bequem verweiſen zu können, und ſind daher nur eine Art von Kapiteln.

Ueber meine ſymboliſche, oft bilderreiche Sprache, beſorge ich keine Vorwürfe. Ich bin, wo es nöthig iſt, trocken genug, liebe aber eine durchgängige Trockenheit keineswegs, zumal da dem Logos der Vernunft von der Natur ſelber die Phantaſie zur Geſpielin und Geſellin beigegeben iſt, und es wird Zeit, die Freundſchaft zwiſchen beiden wieder herzuſtellen, damit nicht die Phantaſie ohne Vernunft ſchwärme, und die Vernunft ohne Phantaſie in leere Grübeleien verfalle. Ueberdieſes liefere ich keine Metaphyſik, und die vorkom-

menden Bilder sind Früchte eigener Anschauung, die ich mehr zu unterdrücken, als zu reitzen suche.

Vorzüglich aber würde ich mich freuen, wenn meine Ideen über Religion und Christenthum den Beifall der Kenner und das Lob der Wahrheit verdienten, und wenn man dem Gedanken weiter nachgienge, daß die ideale Ansicht von der Religion, wie sie Schleiermacher, und die praktische, wie sie Kant, und die sentimentale, wie sie jeder poetische Philosoph hat, insgesammt einseitig seyen, obgleich ich zugebe, daß nur auf dem praktischen Standpunkte die Realität der Religion, ihre Ursprünglichkeit und Originalität erwiesen werden könne. Wenn es ferner wahr wäre, daß das Christenthum das Wahre, Stärkende, und Erhebende aller drei Ansichten in sich vereinige, so würde dadurch aufs

neue beſtätigt, daß die Sprache vor der Grammatik, das Wahre vor der Philoſophie vorhergehe. Was ſpät der Verſtand der Verſtändigen ſieht, das ahnte ſchon längſtens ein kindlich Gemüth.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Einleitung.

§. 1. Ideen. Erklärung derſelben, und wie ſie in ein Land gehören, welches der Anſchauung überhaupt unzugänglich iſt.

§. 2. Bedürfniß, Ideen anſchaulich darzuſtellen. Symboliſche oder bildliche, und intellektuelle Anſchauung. — Drei Akte des Erkenntnißvermögens (Objektiviſirung, Individualiſirung, Perſonificirung), wodurch die unbeſtimmte Idee des Abſoluten übergehet in die beſtimmte Gott.

§. 3. Zwei Arten, Ideen anſchaulich darzuſtellen, intellektuell- oder ſinnlich-anſchaulich.

§. 4. Die ſymboliſche Anſchauung ſezt voraus eine Analogie zwiſchen der ſinnlichen und der Ideen-Welt. Grund dieſer Analogie.

§. 5. Folgerung. Ueber den Parallelismus der Neueſten.

§. 6. Umfang der Bedeutung des Symbols.

§. 7. Unterſchied des Symbols von verwandten Begriffen. Beiſpiel; Schema; Gemeinbild; Normalidee; Mythos.

§. 8. Symboliſche Erkenntniß.

§. 9. Was das Symbol leiſte?

§. 10. Ueber die Gemüthsvermögen, deren Produkt das Symbol iſt. Vernunft; Anſchauungsvermögen, (und zwar, als Bildungs-, als Nachbildungs-, als Phantaſie- und Darſtellungsvermögen;) Urtheilskraft.

§. 11. Deduktion des Symbols aus dem Princip der Urtheilskraft.

§. 12. Zwei allgemeine Formen, das Unendliche zu verſinnlichen. — Verkörperung im äußeren, Beſeelung in dem inneren Sinne.

§. 13. Poetiſche Formen der Symbole. Perſonifikation. Beſeelung iſt theils Animaliſirung, theils Humaniſirung, theils Vergötterung.

§. 14. Theoretiſche, äſthetiſche, moraliſche, religiöſe Symbole.

§. 15. Liturgiſche Anmerkung.

§. 16. Syſtematiſche Ueberſicht aller religiöſen Symbole dem Inhalt nach. Fetiſchismus roher Naturobjekte; Kunſtfetiſche; Bilderdienſt; Sternendienſt; Thierdienſt; phantaſtiſche Symbole; menſchliche Geſtalten; analoge Symbole aus dem Gebiete des Verſtandes, der Urtheilskraft, der Vernunft.

§. 17. Hiſtoriſche Aufzählung der merkwürdigſten Symbole des rohen Fetiſchismus.

§. 18. Wahl der Fetiſche.

§. 19. Symbole des künſtlichen Fetiſchismus.

§. 20. Thierſymbole.

§. 21. Bilderdienſt.

§. 22. Unterſchied der Symbole in den bildenden und redenden Künſten.

§. 23. Verſchiedenheit der Philoſophie, der Religion und Poeſie in Anſehung der Behandlung des Abſoluten.

§. 24. Einzelne Religionen und ihre Verſchiedenheit; Allſeitigkeit des Chriſtenthums.

§. 25. Symbole des Chriſtenthums. Reich Gottes; Vater, Sohn, Geiſt; Inſpiration; Gott als Gnade; Beiſtand des h. Geiſtes; Vergebung der Sünden; Auferſtehung des Fleiſches; Gericht. Praktiſche Symbole.

§. 26. Ueber ſymboliſche, allegoriſche Schriftauslegung. Iſt eine nothwendige, eine politiſche, eine ſchwärmeriſche.

§. 27. Geiſtesverirrungen, die aus der ſymboliſchen Erkenntnißart entſpringen. Der Aberglaube; die Schwärmerei und Myſtik, welche entweder eine ſpekulative, oder praktiſche, religiöſe, oder ſentimentale iſt. Unfähigkeit zu Ideen; Unfähigkeit, Ideen bildlich anzuſchauen. Dichteriſcher Charakter Göthes, Schillers, Herders, Jean Pauls, nach dieſer Theorie.

Druckfehler.

Folgende, zum Theil den Sinn ganz entstellende, Fehler wird der Leser noch vor der Lesung des Buches zu verbessern gebeten.

S. 1. Z. 2. v. u. statt ornnat l. *ornant*.
S. 8. Z. 6. v. u. st. Beziehungen l. Bezeichnungen.
S. 27. Z. 1. v. o. st. gefundene l. gefundenen.
S. 28. Z. 10. v. u. setze nach z. B. Gott hinzu.
S. 32. Z. 11. v. o. setze nach Seyende, und alles andere Seyn hinzu.
S. 37. Z. 6. v. u. st. die in ihnen l. da in ihnen.
S. 38. Z. 11. v. u. st. von l. vor.
S. 41. Z. 1. v. o. st. Nun l. Nie.
S. 46. Z. 13. v. o. st. ihm l. ihn.
S. 53. Z. 2. des §. 7. setze nach „praktische Ideen„ hinzu bezieht.
S. 64. Z. 6. v. o. statt (die discursiven) l. (der discursiven).
S. 67. Z. 10. v. o. setze nach Sinnenwelt ein Komma.
S. 68. Z. 3. v. u. st. besitzen l. besizt.
S. 72. Z. 10. v. u. st. des l. das.
S. 77. Z. 10. v. u. st. seiner l. freier.
S. 81. Z. 8. v. u. st. symbolische Vereinigung l. synthetische.
S. 98. Z. 4. v. u. verwandle das Komma in ein Punktum.
S. 109. Z. 8. v. o. st. unschicklichsten l. unschädlichsten.

Einleitung.

Vielleicht erregt es bey manchen, besonders bey Freunden, Verwunderung, wie zu einer Zeit, wo das Werthe und Theure in schnellen Stürzen dahinsank, wo der Geist gebunden, alles Interesse nur von Einem Gegenstande verschlungen, und das Gemüth mannichfaltig angegriffen war, jemand noch Ruhe und Kraft haben könne, solchen trockenen, Interesselosen Gegenständen sein Nachdenken zu widmen. Vielleicht kommt es manchem noch unbegreiflicher vor, wie man so gar mit freiem Gemüthe solche Gegenstände behandeln, und mit Blumenkränzen der Phantasie dieselben schmücken könne. Aber solchen muß die Macht des menschlichen Gemüthes, und jener Ellaswagen der Philosophie unbekannt seyn, in welchem man über das Thun und Sorgen der Erde sich erhebt in das selige Land der Ideen. Haec studia, sagt Cicero, secundas res ornnat, adversis perfugium ac solatium praebent. Vergessenheit der

Gegenwart, eine der Erfahrung abgekehrte Richtung des Geistes, eine innere Beschäftigung durch einen nicht ganz leichten, aber wo möglich reichen und nicht unfruchtbaren Gegenstand, suchte der Verfasser. Inwiefern demselben sein Streben gelungen, oder nicht, kann nun der Leser selbst beurtheilen.

Doch vielleicht errege ich neue Verwunderung, wenn ich meinen gewählten Gegenstand einen reichen und nützlichen nenne. Reich aber nenne ich diesen Gegenstand, weil er einer Goldader gleicht, die durch alle Gebiete der Philosophie, der Religion und Poesie sich durchzieht, und weil ich keinen Vorgänger habe, der mir etwa das Beste von meinem Gegenstande hinweggenommen hätte. Aber ob dieser Gegenstand auch wichtig und nützlich sey? Alle Versicherungen des ersten Blattes dieses Buches würden vergeblich seyn, wenn sich der Leser des letzten Blattes diese Frage nicht selber beantwortet hätte. Ob ich gleich den kammeralistischen Gesichtspunkt in der Philosophie nicht billige, wenn man bey jedem Worte nach dem Nutzen desselben, fürs Haus und für den Herd fragt, so wünsche ich doch nicht, daß man

gegenwärtige Unterſuchung für eine unnütze anſehe. Wenn daher jemand einwenden ſollte, daß es doch ſonderbar ſey, gradè eine öde und traurige Gegend des Vernunftlandes zu bereiſen, da doch derjenige, der die Ideenwelt metaphyſiſch zu umſchiffen nicht Luſt habe, ſich die ſchönſten Parthien zu ſeinem Vergnügen auswählen könne: ſo muß ich erklären, daß derjenige das Land gar nicht kenne, aus welchem ich eben zurückkomme. Nicht in einer kalten und öden Gegend des menſchlichen Geiſtes iſt das Symbol einheimiſch, ſondern grade in der ſchönen regione temperata, eben ſo weit entfernt von der kalten, aber klaren, Zone der reinen Vernunft, als von dem heißen und glühenden Lande der Phantaſie. Ja, das Symbol, als das gemeinſchaftliche Produkt der Vernunft und der Phantaſie, iſt eben das, nur dem gemäßigten Striche des menſchlichen Erkenntnißvermögens eigenthümliche, Gewächs. Dieſe regionem temperatam will aber gegenwärtiger Verſuch nicht ſo wohl als Naturbeſchreiber, ſondern mehr als Naturkundiger, bereiſen. Es iſt ihm daher mehr um die organiſirenden Kräfte, deren Beſchaffenheit und Miſchung, zu thun, als um das

Produkt ſelber. Jedoch werden wir nicht unterlaſſen, nachdem die Gattung des Symbols beſtimmt und hinlänglich charakteriſirt iſt, uns auch nach den verſchiedenen Arten und Spielarten deſſelben noch umzuſehen. Wenn ſich nun aus dieſer Unterſuchung ergiebt, daß wir im Felde des Ueberſinnlichen ohne Symbole uns vergeblich mit einer anſchauenden Erkenntniß brüſten, ſo wird ſich dann aus der Natur des menſchlichen Geiſtes philoſophiſch, und aus der Geſchichte hiſtoriſch, nachweiſen laſſen, wie im Norden — die Religion zum ſpekulativen Deismus erſtarre, indem ſich von der Vernunft die bildende und bildende Phantaſie trennt, und aus dem Symbol der Gottheit der Antheil der Phantaſie verſchwindet; und wie dagegen im glühenden Orient — die Religion zum Fetiſchismus verwildere, indem ſich aus den Symbolen die Beziehung auf Ideen verliert. Nur Griechenland mit ſeiner vergötterten Welt und ſeiner poetiſchen Phantaſie wird uns die ſchönſten Symbole und Blumenkränze für die Ideen geben, doch weniger für die Religion und Wiſſenſchaft, als für die Kunſt überhaupt, und für die Poeſie insbeſondere, geeignet.

Die symbolische Anschauung hat ein sehr weites Gebiet. Es reicht eben so weit, als die Herrschaft der Vernunft und der Phantasie. Ohne Phantasie aber ist die Vernunft für das Leben todt, und ihre Ideen sind Wachsfiguren, die uns mit scheinbarem Leben nur täuschen; ohne Vernunft aber sind die Gebilde der Phantasie sinnlose Umrisse ohne Bedeutung. Wo daher ein ideenreicher und lebendiger Kopf entstehen soll, da müssen beide Hauptkräfte sich vereinigen und unterstützen. Beide, Vernunft und Phantasie, begegnen sich nur in der idealen Anschauung, und in ihrem Produkte, dem Symbol. Wie die Götter nur in menschlichen Leibern, so erscheinen die Ideen den Menschen anschaulich und lebendig nur in Symbolen. Für Betrüger und Betrogene mag es noch so viele Theophanien geben, für die Religion und Kunst giebt es nur Eine Weise, wie die Gottheit im Fleische sich offenbart, nämlich in der idealen oder symbolischen Anschauung. Wo demnach Religion und Poesie ist, da ist auch jederzeit das Symbol unter ihnen. Die Stufe der Entwickelung, auf welcher die ins Leben eintretende Religion (nicht die Schultheorie) steht,

kann man immer abnehmen an dem Symbol, in welchem die Religion ihre Idee der Gottheit versinnlicht. Die Dogmatik der Heiden läßt sich daher komparativ a priori entwerfen, wenn das Symbol der Gottheit gegeben ist. Für die Religion, ihre Geschichte, für Kunst und Poesie, ist daher das Symbol äusserst wichtig.

Da es in der Natur des menschlichen Geistes liegt, daß die Ideen anschaulich und lebendig nur in Symbolen hervortreten; da also der Akt des Symbolisirens nicht willkührlich, sondern nothwendig ist: so drängt sich auch dieser Akt unwillkührlich hervor, und tritt ein in die Bildung und Ausbildung der Sprachen. So bald eine Sprache nur anfängt, für den Vernunftgebrauch sich zu veredeln, so entstehet die Metapher und das Symbol. Die meisten und schönsten Symbole findet man daher in den sinnlichsten und geistreichsten Sprachen, wo der Ausdruck Mahlerey ist. Jede Sprache hat darum auch ihre eigenthümlichen Symbole, Metaphern u. s. w., ihrer Natur nach, die nicht bloß ein Redeschmuck sind. Man denke an unsere Ur-sache, Ur-theil, Schluß, Abhängigkeit, Substanz, was gleichsam unter der Ober,

fläche der Erscheinung stehe, oder der Träger der Accidenzen, wie Locke, das Symbolische hervorhebend, die Substanz erklärt. Darum haben die anschauungsreichen Orientalen die schönsten und sinnreichsten Namen für die Idee Gottes. Doch keiner bezeichnet das ewige, wahre Seyn aus und durch sich selber prägnanter, als der יהוה der Hebräer.

Ist es nicht das Symbol und die symbolische Anschauung, wodurch die Ausartung der Philosophie, z. B. der Neuplatonischen, erklärt wird, welche Ideen für Gegenstände, das Vernunftdenken für Vernunftanschauen, und sinnliche Bilder, z. B. des Lichtes, für übersinnliche Anschauungen hält, welche Bezauberung nicht ohne Symbole vor sich geht? Reden nicht alle schwärmenden und transcendenten Philosophen die Sprache der bilderreichen Dichter, anstatt der trockenen, aber präcisen, Sprache des Philosophen? Was ist jenes Paralleliſiren der Philosophie, wo Ideen für Gegenstände gelten, anders als ein symbolisches Anschauen, wo den Ideen, anstatt der Juno, ein Nebel, eine aus der Erfahrungswelt aufsteigende Wolke, zur Umarmung untergeschoben wird?

Die folgende Unterſuchung muß es deutlich machen, wie allem heidniſchen und chriſtlichen Götzendienſt, wie dem Heiligen- und Ceremonien-Dienſt, und allem religiöſen Aberglauben Symbole zum Grunde liegen, die man nicht für ſinnliche Bilder, ſondern bald für Ideen, bald für die den Ideen entſprechenden Gegenſtände, hielt. Wenn nun den Symbolen die Beziehung auf Ideen ſich verdunkelt, oder gänzlich verliert; wenn das Symbol nicht mehr als ſolches, ſondern als etwas Selbſtſtändiges an ſich, nicht als etwas Bedeutſames, ſondern als die Bedeutung ſelber, angeſehen wird: dann werden ſolche todte Bilder, von denen die vernünftige Seele ſich, zum groben phantaſtiſchen Aberglauben, und das Bild ohne Ideen — nicht zum Ideal. Auf dieſe Art empfangen wir auch die ſymboliſchen Beziehungen der Sprache von Jugend auf eine Menge abergläubiſcher Vorſtellungen, ſo wie Duval die Sonne für ein lebendiges, empfindendes und verſtändiges, Weſen hielt, parceque le Soleil *ſe leve* et *ſe couche*. *)

*) Oeuvres de Duval. T. I. S. 56.

Doch für den Philosophen und Psychologen hat vielleicht nicht so wohl das ausgestoßene Produkt des Symbols, als vielmehr die producirende Thätigkeit des menschlichen Geistes, das meiste Interesse, und es müßte dem Verfasser Freude erwecken, wenn seine geäußerten eigenthümlichen Bemerkungen über die Einbildungskraft eben den Beifall fänden, als einige in der Theorie der Popularität hingeworfene Bemerkungen über die Associationsgesetze. Diese symbolisirende Handlung des menschlichen Geistes, wo des Menschen höchste Kräfte, Vernunft und Phantasie, in Wechselthätigkeit treten, ist bis jezt von niemanden meines Wissens besonders untersucht worden, und ich wage mich daher an einen ganz neuen Gegenstand. Wie die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) sich auf sinnliche Anschauungen beziehen, um die Erfahrungserkenntniß möglich zu machen, wie zwischen das Ungleiche, reine Begriffe und sinnliche Anschauungen, das beiden verwandte, beide vermittelnde, Schema, eintreten müsse, hat Kant zur Genüge gezeigt. Weniger hingegen hat er die Beziehung der Ideen auf Anschauungen ins Licht gesezt, sondern nur die

Beziehung der Ideen auf den regulativen Gebrauch des Verſtandes. In der Kritik der Urtheilskraft §. 59 (nach der Ausgabe 1790) ſagt er vielmehr ausdrücklich: dieſes Geſchäft (nämlich des Symboliſirens) iſt bis jezt noch wenig auseinander geſezt worden, ſo ſehr es auch eine tiefere Unterſuchung verdient. Wenn wir nun auch hier nicht die tiefere, ſondern nur die vorbereitende, Unterſuchung anſtellen, ſo wird doch ein Gegenſtand in Anregung gebracht, den man zeither ſehr überſah, ſo ſehr er auch in der Philoſophie als Geſpenſt ſpukt, als ſey er der Geiſt der intellectuellen Anſchauung.

Eine Unterſuchung über einzelne philoſophiſche Ideen, die durch die Gebiete der Philoſophie, Kunſt und Religion, durchlaufen, und über die den Ideen entſprechenden Geiſtesthätigkeiten, gleichet dem Abſenken einer Weinrebe, die — vom Mutterſtocke abgelöſet — einen eigenen Stamm mit eigenen Früchten bildet. Möchte man an dieſem Abſenker finden, daß er von dem Mutterſtocke des wahren philoſophiſchen Geiſtes abſtamme!

Deduction der Möglichkeit des Symbols.

§. 1.

Ideen.

Die höchsten im menschlichen Erkenntnißvermögen vorkommenden Begriffe sind die der Vernunft, oder die Ideen. So nennet man diejenigen Begriffe, in welchen das Unbedingte, Absolute, Ewige, von allen Schranken und Bedingungen der Sinne Unabhängige, gedacht wird. Die Ideen sind daher solche Begriffe, denen in der Erfahrung nie eine völlig angemessene Anschauung gegeben, oder, was eben so viel ist, deren Realität durch keinen Sinn, durch keine Erfahrung, je erkannt werden kann. Wie schon jeder Vernunftschluß beweiset, so suchet die Vernunft zu allem Bedingten das Unbedingte, zu allem Abhängigen das Unabhängige, zu allem Begründeten den schlechterdings allbegründenden Urgrund. Sie heißt daher mit Recht das Vermögen der

Prinzipien. Derjenige Begriff alſo, in welchem die Vernunft ſich ſelber und ihre ganze Natur ausſpricht, iſt die Idee des Abſoluten, des ſchlechthin, an ſich Vollendeten, Unbedingten, Ewigen, und die ganze Vernunft iſt erſchöpft in dieſer einen Idee. Dieſe eine Idee verwandelt ſich in mehrere bloß durch Anwendung der Form des Unbedingten auf Verſtandesbegriffe, die in dem Felde des Endlichen und des Bedingten die Sphäre ihres realen Gebrauches haben. Der Verſtand erzeugt z. B. aus ſich ſelbſt den Begriff der Urſache, und wo der Verſtand zu einer gegebenen Erſcheinung die Urſache gefunden hat, iſt er befriedigt, und wenn der Menſch nicht zugleich Vernunft, oder ein das Abſolute anſtrebendes Vermögen, hätte, ſo würde es ihm nie einfallen, zu der Urſache wieder eine andere, zu dieſer die dritte, und ſo ins Unendliche fort, zu ſuchen. Jener Erweiterungstrieb alſo, von welchem frühere Pſychologen ſo viel ſprachen, und in denſelben das Weſen der menſchlichen Natur ſezten, iſt urſprünglich in der Vernunft zu ſuchen, und iſt keine Auffaſſung der Vernunft von derjenigen Seite, die ſie der Erfahrung zukehret.

Diese Idee des Absoluten, Ewigen, Unbedingten, des Seyns an sich, oder wie man es in Beziehung auf die reinen Verstandesbegriffe, Kategorien genannt, nennen will, lernet die Vernunft nicht von dem Sinne, denn dieser hat durchaus nichts dieser Idee völlig Entsprechendes; auch nicht von dem Verstande, dessen Funktion nur ist, das durch die Sinne Empfundene, von der Einbildungskraft Angeschaute, denkend und urtheilend zu verbinden, und unter gewisse Regeln zu bringen, die als Begriffe vorgestellt, eben Kategorien, ursprüngliche Verstandesbegriffe heißen, und welche die im menschlichen Verstande begründeten Weisen und Formen, denkend und urtheilend gegebene Vorstellungen zu verbinden, ausdrucken. Jene reine, ursprüngliche, und das Vernunftverfahren ausdruckende Idee wendet aber der Mensch in der Erfahrung an. So spricht der Chemiker von reiner Luft, reiner Erde, reinem Wasser, was keine Erfahrung ihm anzeigt, welcher Idee er sich in Absicht der genannten Gegenstände durch seine Kunst nur zu nähern sucht. Denn vollständig kann er die Idee in der Erfahrung nicht lösen, er müßte denn Wunder verrich-

ten, und einen empiriſchen Gegenſtand, nicht etwa wieder in einen empiriſchen, z. B. Waſſer in Wein, ſondern in etwas der Art und Gattung nach ganz Verſchiedenes verwandeln können, nämlich eine Idee in Anſchauung, das Unendliche in etwas Endliches und umgekehrt. Mit dieſer empiriſchen Anwendung der Idee des Abſoluten begnügt ſich aber die Vernunft nicht. Denn dadurch wird ihre Erkenntniß realer Objekte, die als entſprechend der Idee weder ſinnlich noch bedingt, ſondern überſinnlich und unbedingt, ſeyn müßten, nicht erweitert. Die Vernunft wird vielmehr hingetrieben zur Ausſicht auf bloß denkbare, intelligible, nicht ſenſible, alſo über alle Erfahrung hinaus liegende tranſcendentale, Gegenſtände. Mit der Idee des Unendlichen und Abſoluten entſtehet dem Menſchen nämlich der Begriff einer überſinnlichen Welt, und eines Feldes überſinnlicher Erkenntniß, welche der Gegenſtand der Metaphyſik iſt. Allein die Vernunft hat nur eine Idee, nicht eine Anſchauung des Abſoluten, und die Realität aller Begriffe, daß dieſe nicht leer ſeyen, kann nur durch Anſchauung dokumentirt werden. Die Realität jener überſinnlichen Ideen kann aber

nicht durch ſinnliche Anſchauungen bewieſen werden. Ihrer Realität könnte man ſich daher nur verſichern durch intellektuelle Anſchauung, und darauf beruhende abſolute Erkenntniß. Allein die Vernunft iſt nur ein Vermögen, zu denken, nicht ein Vermögen, anzuſchauen, und es iſt ihr unmöglich, je aus dem Kreiſe des Idealen heraus, und in den Kreis eines den Ideen entſprechenden Realen einzutreten. Es iſt daher nicht ein Ausſpruch der Vernunft, ſondern ein tödlicher Sprung der Verzweiflung, den vorzüglich die Eleatiker, Platoniker und beſonders Neuplatoniker, thaten, daß ſie annahmen, das Ideale ſey zugleich real, die Vernunft ſchaue das Ideelle an, indeſſen ſie nie etwas anderes thaten, als daß ſie die Vorſtellungen der Vernunft hypoſtaſirten, und Ideen als Gegenſtände anſahen und behandelten.

So haben wir alſo die Idee eines unbegrenzten Feldes überſinnlicher Gegenſtände, welches aber der Anſchauung unzugänglich iſt, und anſtatt realer Gegenſtände und Dinge an ſich beſetzen wir jenes Feld nur wieder mit Ideen, und wenn man dieſe — wozu die dogmatiſirende Ver-

nunft geneigt iſt — als reale Objekte behandelt, ſo entſtehet die elendeſte aller Poeſien, die metaphyſiſche, die ſich mit dem Verſtande auf eine unverſöhnliche Weiſe entzweiet, und welche unter dem Namen der Dialektik hinlänglich bekannt iſt. Bey dieſem gänzlichen Unvermögen zur theoretiſchen Erkenntniß der Gegenſtände der Ideen zu gelangen, weil dieſe nur durch abſolute Erkenntniß, oder durch intellektuelle Anſchauung, möglich wäre, welche durchs Anſchauen allmächtig die Gegenſtände ſchöpferiſch darſtellte, iſt die Vernunft nur im Stande, jenen Ideen praktiſche Realität für das lebendige Wollen und Handeln zu geben, indem zu dieſem Behufe dem Menſchen ein abſolutes Vermögen, eine unbedingte Cauſalität, in der Freiheit des Willens beiwohnet, ein Vermögen, ſich unabhängig von allen ſinnlichen Beſtimmungsgründen, allein durch Ideen der Tugend, zum Wollen und Handeln ſelbſt zu beſtimmen.

Alle poſitive, beſtimmte, auf intellektueller Anſchauung beruhende, Erkenntniß des Abſoluten, des Seyns an ſich, iſt daher für die, an ſinnliche Erſcheinungen gebundene, Vernunft un-

möglich. Alle diejenigen, welche in dem Felde intellektueller Anschauung einheimisch zu seyn vorgeben, und aus jenem Lande den Honig der Wissenschaft zu bringen behaupten, haben noch nie etwas anderes gethan, als ihre eigenen Ideen zu Objekten erhoben, (eine den Philosophen so gewöhnliche Standeserhöhung,) haben uns nie etwas anderes, als Ideen und Gattungsbegriffe gegeben, diese analysirt, nie aber einen bestimmten, einzelnen Gegenstand intellektuellanschauend geschaffen, so wie es schon widersprechend ist, intellektuell, und doch zugleich individuelle Gegenstände, anzuschauen. Es ist daher dem Menschen nur gegeben, und er ist durch seine Natur gezwungen, Ideen nur zu denken, ohne sie anschauen, und als ein Absolutes seyend darstellen zu können.

§. 2.

Bedürfniß, Ideen anschaulich darzustellen.

Wir haben bis jezt Ideen vorgetragen, deren Bekanntschaft in unseren Tagen jedem, der ein philosophisches Buch zur Hand nimmt, schlechthin angesonnen wird. Wir folgern nun einiges aus

dem Vorigen. Die Vernunft ist nur ein mittelbares Erkenntnißvermögen. Dieses ergiebt sich aus dem ihr eigenen Denken, welches ein Schließen, oder ein mittelbares Urtheil ist, wie jede Logik zeigt. In diesem der Vernunft eigenthümlichen Verfahren legt sie immer ihre Tendenz zum Unbedingten und Absoluten an den Tag; und jede einzelne Handlung der Vernunft ist nur eine Aeußerung und ewige Wiederholung jener Tendenz. Dieses Vernunftverfahren selbst rein vorgestellt giebt die Idee des Absoluten, welche in sofern nichts als eine nothwendige, in der Vernunft bestimmte Idee, oder ein Subjektives ist, wodurch die Verstandeserkenntnisse systematisch verbunden oder geschlossen werden, und dem Verstande bey seinen Nachforschungen im Felde des Sinnlichen nie Rast und Ruhe gelassen wird. Die reine Vernunft hat einen regulativen Gebrauch drückt Kant das Gesagte aus.

Die Idee des Absoluten könnte aber nur dann für mehr als ein regulatives Princip, oder für etwas Reales gehalten werden, wenn die Vernunft zugleich ein unmittelbares Erkenntnißvermögen, oder ein Anschauungsvermögen wäre.

Denn, eben weil kein anderes Erkenntnißvermögen ein dem Absoluten entsprechendes Objekt geben kann, indem alle anderen Vermögen im Endlichen befangen sind, so mußte es die Vernunft selber thun. Dieses nahmen auch alle schwärmerische, über die Ideen hinausgehenden, transcendenten Philosophien an, z. B. die Philosophie des Plotin. Für solche Philosophien ist es daher die größte Ungereimtheit, von einem Bedürfnisse, Ideen sinnlich anschaulich darzustellen, zu reden. Um vor allen die Ueberschrift dieses §. im Gegensatze der transcendenten Philosophien zu erläutern, beschreiben wir das Verfahren der schwärmenden Vernunft.

Wohl bekannt damit, daß weder Verstand noch Phantasie etwas Reales, den Ideen Entsprechendes, liefere, sahe man sich gezwungen, um die objektive Realität der Ideen, die des Menschen höchste Bestrebungen, und seine Würde enthalten, zu retten, anzunehmen: die Vernunft sey ein absolutes Vermögen, unmittelbarer, absoluter Erkenntniß. Das Denken wird daher in ein Anschauen, die Ideen werden in Anschauungen, in Objekte, die außer dem Kreise alles Sinnlichen

liegen, verwandelt. Das Ziel, das höchste Bestreben der Vernunft geht auf eine vollendete, geschlossene Einheit aller Erkenntniß, indem die Vernunft einerseits vorzudringen sucht zu dem Grunde, der keines anderen Grundes weiter bedarf, andererseits nach einer Totalität alles Begründeten oder aller abgeleiteten Erkenntnisse strebt. Diejenigen, welche die Vernunft als Anschauungsvermögen betrachten, erblicken auch dieses Ziel, dem der Philosoph sich zu nähern sucht, als ein reales Objekt, und schauen das Ganze als systematische Einheit an. Wenn ferner die Idee der Gottheit dem vorsichtigen Philosophen im Felde der Spekulation nur dazu dienet, um nach dieser Idee alle denkbaren Objekte in einer systematischen Verbindung zu vereinigen, wo also jene Idee nur als logisches, subjektives, regulatives Princip gebraucht wird, so hypostasirt alle transcendente Philosophie diese Idee zu einem Realwesen, welches allein ist, lebt, in welchem und durch welches alles andere allein ist und lebt, und ohne welches alles übrige nur Schein und Tod ist. Ein solcher Schein und völliges Nichtseyn ist daher die sinnliche Welt,

und ihre Erkenntniß vermittelst der Erfahrung eine Scheinerkenntniß des Nichtvorhandenen, wie Fichte diese Sätze in seinem „seligen Leben“ deutlich ausgesprochen hat. Für eine solche Philosophie, welche die Ideen in Vernunftobjekte verwandelt, giebt es kein Bedürfniß, Ideen sinnlich anschaulich darzustellen, indem sie dieselben intellektuell anschaulich, durch absolute Erkenntniß, darzustellen vorgiebt. Ja eine solche Versinnlichung der Ideen würde nach der transcendenten Voraussetzung nur eine widersprechende Vermengung des Todten mit dem Lebendigen, des Nichtseyenden mit dem allein Wahrhaftigseyenden geben, wiewohl niemand die ganze Sinnenwelt mehr ihrer Bilder und ihres Schmuckes beraubt, um Analogien und Parallelen für die Ideen zu finden, als eben die intellektuellen Schöpfer der Welt an sich.

Für uns, die wir die Ideen zunächst als solche, als Vorstellungen der Vernunft, kennen, von deren realen Objekten wir nichts wissen, und jene Entzweiung der transcendenten Vernunft mit dem Verstande wohl kennen, wenn die Ideen als Objekte an sich behandelt werden, welche

Entzweiung Kant in der faſt vergeſſenen, wenigſtens nicht mehr beachteten Antinomie der Vernunft darlegte, für uns giebt es ein Bedürfniß, Ideen ſinnlich anzuſchauen, und wenn dieſes unmittelbar unmöglich iſt, ſie mittelbar, nach Analogien zu verſinnlichen, wie ſchöne Kunſt und Religion zur Genüge beweiſen.

Es iſt nämlich eine beſondere Eigenthümlichkeit des menſchlichen Erkenntnißvermögens, daß die höheren Funktionen deſſelben ſich jederzeit auf niedere Funktionen gründen, ſo daß die höheren Funktionen nur eine immer höhere und eigenthümliche Einheit des bereits Vorgeſtellten bewirken. So beziehet ſich z. B. (wenn wir die verſchiedenen Funktionen als beſondere Kräfte benennen,) die Vernunft auf die Erkenntniſſe des Verſtandes; der Verſtand gehet auf das Mannichfaltige des Anſchauungs- oder Einbildungsvermögens, dieſes wiederum auf den Sinn und das durch Empfindung Gegebene. Stünde die Vernunft iſolirt da, ohne die anderen Vermögen, ſo würde ſie ewig und ſtarr nur ihre Idee des Abſoluten erblicken, und von einer Objektiviſirung derſelben wäre nicht die Rede. Es iſt daher der

Verſtand, der alles unter ſeine objektive Einheit zu zwingen ſucht, und der ſelbſt die Ideen ſeiner Bothmäßigkeit unterwirft, indem er dieſe in Objekte ſelber verwandelt. Es ſcheint daher eine gut angelegte Politik zu ſeyn, wenn Viele den Verſtand als das allererbärmlichſte Talent des Menſchen herabſetzen, nicht nur, damit die Vernunft ſey alles in allem, ſondern auch, damit man nicht auf den Gedanken komme, als ob der im Endlichen befangene Verſtand etwa gar Antheil an der höheren intelligiblen Welt haben könne.

Wie ein Produkt des Sinnes durch die Läuterungen der Einbildungskraft, des Verſtandes endlich auf die Kapelle der Vernunft gebracht werde, iſt zur Genüge vom Anbeginn der Philoſophie gezeigt worden. Weniger hingegen hat man ſich damit abgegeben, wie ein Produkt der Vernunft jenen Weg rückwärts mache, und eingetaucht in die Sphären des Verſtandes, der Einbildungskraft ſich materialiſtiſch vergröbere, und endlich zu einer ſinnlichen Anſchauung ſich kriſtalliſire. Allein in jedem Götter- oder Götzenbilde iſt dieſe Kriſtalliſation einer Idee geſchehen. Denſelben

Gang rückwärts macht die Idee des Absoluten, wenn sie sich in die Idee Gottes verwandelt, so wie sie dem gesunden Verstande beiwohnt.

Die Idee des Absoluten, des ewigen wahren Seyns, welches den Realgrund alles abgeleiteten Seyns enthält, als Ideal der Vernunft, (d. i., als ein der Idee adäquates Individuum) gedacht, ist Gott. Warum aber die spekulative Vernunft unvermögend sey, die Realität dieser Idee zu erweisen, (welches ja schon ein Widerspruch ist, indem diese Idee, als die absolut höchste, nicht von andern abgeleitet werden kann, indem alles übrige nur durch sie — sie selbst aber nicht durch etwas anderes begriffen werden kann;) warum diese Idee in der Spekulation leer, und nur von formellen regulativen Gebrauche, als logischer Grundsatz der höchsten Einheit, hingegen auf dem praktischen Felde von realem Gebrauche im Glauben sey, können wir, als nicht hieher gehörig, sehr gut übergehen. Das Absolute, als Gott gedacht, ist aber schon nicht mehr die reine Vernunftidee, sondern schon mit fremden Stoffen und fremden Farben, nämlich mit den Eigenthümlichkeiten des Verstandes und

der Einbildungskraft, überzogen. Die Idee iſt nämlich ſchon, vermöge der dem Verſtande eigenthümlichen Form der objektiven Einheit, als ein Objektives, außer der Idee liegendes, dargeſtellt, und durch die Einbildungskraft unter der Leitung des Verſtandes in ein Individuum verwandelt worden. Dieſe als Individuum erſcheinende Idee, die erſte Theophanie im menſchlichen Geiſte — erſcheint bald auf der niedrigſten Stufe als Fetiſch, auf einer höheren als Thiergeſtalt, auf der höchſten Stufe als menſchenähnliche Perſon. Objektiviſirung, Individualiſirung, und Perſonificirung ſind daher die drey Akte des menſchlichen Erkenntnißvermögens, durch welche die Idee des Abſoluten — die, als Idee, noch unter gar keiner Form gedacht wird, in die Idee Gottes umgeſezt, und unter beſtimmten Formen vorgeſtellt wird. Dieſe Metamorphoſe der Uridee in eine andere — vollzieht aber nicht die reine Vernunft einſam, ſondern nur in Gemeinſchaft mit anderen ihr beigeſellten Kräften. Hieraus ergiebt ſich aber ein im Weſen des menſchlichen Erkenntnißvermögens liegendes Bedürfniß, Ideen anſchaulich darzuſtel-

len, ſo wie wir im Fortgange ſehen werden, wie und auf welche Art dieſe Verſinnlichung weiter fortſchreite, bis ſie in der Körperlichkeit des Bildes ihre höchſte Stufe und ihr Ziel, ſo wie die verſinnlichte Idee ſelber ihre niedrigſte Stufe und ihr tödtliches Ende findet.

§. 3.

Es giebt nur zwey Arten, Ideen anſchaulich darzuſtellen, entweder intellektuell — oder ſinnlich anſchaulich; und im lezteren Falle entweder auf eine direkte oder indirekte Weiſe.

Diejenige Vorſtellung, welche ſich unmittelbar auf ihren Gegenſtand bezieht, mit demſelben zuſammenfällt, und bloß durch die Reflexion von dem Gegenſtande unterſchieden wird, heißt Anſchauung. Dieſe iſt es, welche den Begriffen einen realen Inhalt giebt, ſie objektiv macht, ohne welche die Begriffe leer ſind. Weiter vom Gegenſtande entfernt iſt ſchon der Begriff, der ſich nur mittelbar, durch das Medium der Anſchauung auf Gegenſtände bezieht, vermittelſt der

durch reflektirende Abstraktion gefundene Merkmale, die mehreren Gegenständen zukommen. Am weitesten vom sinnlichen Gegenstande entfernt ist die Idee, oder die Vernunftvorstellung des Absoluten. Diese gehet zunächst auf den Verstand, um dessen Nachforschungen zu erweitern, damit dieser weder die Synthesis einer einzelnen Erkenntniß, noch die systematische Verknüpfung aller Erkenntnisse für vollendet halte, und bringt also die höchste Einheit in die menschliche Erkenntniß. Um eine Idee z. B. Gott anschaulich vorzustellen, giebt es daher nur zwey Wege. Entweder die Idee wird zunächst auf Begriffe des Verstandes z. B. Ursache, Substanz u. s. w. und vermittelst dieser Begriffe auf Gegenstände der Anschauung bezogen, und Gott z. B. als die Ursache der Welt an sich, wie sie sich unsern sinnlichen Anschauungen nicht giebt, gedacht. Allein die Verstandesbegriffe gehen nur auf die Welt, wie sie erscheint, und die Idee wird mithin auf etwas ihr ganz Ungleichartiges angewandt. Nie wird und kann sich daher die Idee unmittelbar auf eine Anschauung beziehen, sondern sie kann und wird immer nur ein analoges Verhält-

niß zur Sinnenwelt ausdrücken, und die Formel lautet: wie der Verstand sich bezieht auf die Gegenstände der Erfahrung, so wird die Beziehung der Vernunft gedacht auf jene übersinnlichen Gegenstände, von welchen keine sinnliche Anschauung möglich ist. Allein es ist offenbar, daß auf diese Weise keine intellektuelle Erkenntniß und Erweiterung der Vernunft in Ansehung übersinnlicher Gegenstände gewonnen wird, sondern daß die Idee nur gleich einem Verstandesbegriffe behandelt, und so analogisch versinnlicht wird. Wählen wir nun irgend eine bestimmte Anschauung des Endlichen, um vermittelst derselben das analoge Verhältniß einer Idee auszudrücken; nennen wir z. B. unseren Vater, stellen wir uns die moralische oder rechtliche Ordnung unter dem Bilde einer Naturordnung, oder die regierende Vernunft unter dem Bilde eines Steuerruders, oder die Affekten (welche aber ein Gegenstand der innern Sinnlichkeit sind,) unter dem Bilde der Segel vor, so haben wir hier nur eine analoge Anschauung der Idee. Diese wird nicht an sich, sondern nur nach einem Verhältniß des Verstandes angeschauet. Das bestimmte Bild des End-

lichen, wodurch die Idee vermittelst des Verstandes analogisch versinnlicht wird, heißt dann ein Symbol, und das Verfahren des Erkenntnißvermögens dabey das symbolische, bildliche Anschauen. So nennt man diese Art des Anschauens in Ansehung des endlichen Bildes; in Beziehung auf die Idee aber, welche dadurch bloß analogisch erläutert, und eigentlich lebendig gemacht wird, könnte man jenes Verfahren auch das ideale Anschauen nennen, welches in der Seele jedes wahren Dichters, z. B. Schillers, Göthens lebendig ist.

Oder die Idee wird intellektuell angeschaut. Von dieser intellektuellen Anschauung lassen sich zwey ganz verschiedene Arten denken. Einmal wird angenommen, daß es außer den Ideen Gegenstände gebe, die jedem Sinne und jedem endlichen Begriffe schlechthin unerreichbar sind, und deren Totalität die Intellektualwelt ausmacht. Die Ideen aber beziehen sich in diesem Falle eben so unmittelbar auf jene transcendente Gegenstände, wie die sinnliche Anschauung unmittelbar ein Objekt der Sinnenwelt vorstellt. Diese Ansicht würde also das Denken verwechseln

mit dem Anſchauen. Ferner könnte man annehmen: es giebt ſchlechterdings nichts über die Ideen Hinausliegendes, und die vorige erſtere Anſicht iſt nur eine empiriſche Verſtandesanſicht der Ideen; ſondern die Ideen ſind ſelbſt die Gegenſtände, Idee und Gegenſtand, Ideales und Reales, ſind identiſch, und die Idee iſt ſelber die Anſchauung, und aller Unterſchied iſt nur eine Unterſcheidung der Reflexion. Von dieſer Anſicht muß man abermals ſagen, daß ſie das Denken, welches im Bewußtſeyn nur als ein ſolches vorkömmt, ebenfalls in ein Anſchauen verwandle, überdieſes aber noch die Ideen hypoſtaſiere, oder ſie zu realen Objekten mache.

Beide Arten der intellektuellen Anſchauung aber ſind leere Fiktionen. Denn was die erſtere Anſicht anlangt, welche theoretiſch außer den Ideen ihnen entſprechende Gegenſtände ſezt, die in den Ideen unmittelbar vorgeſtellt werden, ſo gründet ſich die Annahme ſolcher überſinnlicher Gegenſtände ſchlechterdings auf nichts. Sie müßten durch etwas anderes, als durch Ideen, nämlich durch Anſchauungen, die von den Ideen durchaus verſchieden wären, beſtimmt gegeben

seyn. Allein man setzt sie bloß hypothetisch voraus, begeht eine petitio principii, und bauet mit der Zuversicht des Dogmatismus darauf. Ferner übersiehet man gänzlich die Natur und die oben angegebene Bestimmung der Ideen, die den Nachforschungen des Verstandes ein unendliches Ziel stecken. Vielmehr behandelt man die Ideen wie die auf das Endliche gehenden Verstandesbegriffe, als ob sie auf Objekte hinzeigten, und nicht nur die Form der Einheit in der Vorstellung derselben ausdrückten, sondern auch frey a priori einen realen Inhalt anticipirten. So postulirt man Gegenstände für die Ideen, und da es außer dem Vorstellen der Vernunft kein höheres giebt, was zu jenen in der Vernunft gegründeten Ideen einen Inhalt herbeischaffen könnte, so verwandelt man das Denken in ein Anschauen der Vernunft, und wähnt, die Analysis der Idee sey eine Beschreibung übersinnlicher Gegenstände, so wie dann die neueste Beschreibung des reinen, ewigen Seyns, oder des göttlichen Lebens, wie Fichte sie giebt, nichts anders als ein leeres Denken und Entwickeln der Kategorien ist.

Dasselbe gilt von der zweiten Art der intel-

lektuellen Anſchauung, welche eine abſolute Identität des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen, der Idee und des Gegenſtandes — vorausſezt. Sie hypoſtaſiert die Idee, und durch die Magie der Phantaſie verwandelt ſie das Denken in ein Anſchauen, weil ja das Reale auf keine andere Weiſe als in der Anſchauung ergriffen werden kann, und das Ideale ein Reales ſeyn ſoll. So wird die Idee des Abſoluten als ein ſeyendes Abſolutes, und das Abſolute als das einzig und wahrhaftig Seyende, nur als ein Scheinen, als Schatten des Traumbildes, vorgeſtellt. Dieſelbe petitio principii, welche den Ideen einen realen — und wie ſichs gebührt — intellektuell realen — Inhalt verſchaffen will, offenbart ſich demnach auch hier. Das Idealabſolute wird daher von Schelling als die Ein- und All-Realität behandelt, ſo daß die Idee oder die intellektuelle Anſchauung das An — ſich ſelber ſey. Denn alſo beſchreibt er die intellektuelle Anſchauung: ſie ſey die Erkenntniß, die das An — ſich der Seele ſelbſt ausmacht, und die nur darum Anſchauung heißt, weil das Weſen der Seele, welches mit dem Abſoluten Eins und es ſelbſt iſt;

zu diesem kein anderes, als unmittelbares Verhältniß haben kann. *) Hier ists offenbar, wie diese Philosophie nicht nur über die Idee hinaus zu ihrem Gegenstand, sondern auch zu der Erkenntniß (?) vordringt, daß beide eins seyen und dasselbe, beides aber allein dadurch, daß die Idee zum Gegenstand selber gedichtet, das Denken zum Anschauen, die das Allgemeine denkende Vernunft zu einem das Allgemeine als Einzelnes anschauendes Vermögen gemacht wird, woraus die Hypostasis einer Idee deutlich hervorgehet.

Die Tendenz solcher Philosophien, die von einer intellektuellen Anschauung ausgehen, ist durchaus wissenschaftlich, nämlich die Realität und Objektivität übersinnlicher Erkenntnisse darzuthun, wie das Streben der Neuplatoniker es am deutlichsten beweißt. Allein alle Philosophien einer intellektuellen Anschauung setzen als ausgemacht voraus, was eben untersucht wird. Sie setzen 1) die problematische Intellektualwelt als etwas reales und objektives voraus, da doch eben diese Realität der Gegenstand und das Ziel aller Unter-

*) Philosophie und Religion S. 11.

ſuchung iſt. Indem ihnen nun Idee und Objekt in Eins — zuſammenſchwindet, ſo ſind ſie am Anfange zugleich auch ſchon am Ende. 2) Eine andere durch gar nichts begründete und aller Kritik der Erkenntnißvermögen widerſprechende Vorausſetzung iſt, daß die Ideen in einem eben ſo unmittelbaren Verhältniſſe zu den überſinnlichen Dingen ſtänden, als die ſinnlichen Anſchauungen zu ſinnlichen Gegenſtänden. Ob man alſo gleich die Ideen wie Verſtandesbegriffe behandelt, welche leztere auf Objekte hinweiſen, ſo ſiehet man doch hier zugleich auch den Unterſchied, den man zwiſchen beiden annimmt. Die Ideen nämlich ſind nicht etwa bloß beſtimmte Syntheſen und Funktionen der Einheit, ſondern ſie haben zugleich auch einen — nicht formalen — ſondern — realen Inhalt, der durch die Vernunft ſelber beſtimmt wird, und bald mit den Dingen an ſich übereinſtimmt, bald mit dem Idealen eins iſt und daſſelbe, ſo daß die Form zugleich auch der Gehalt und das Ideale zugleich real ſey. Daß aber ein ſolches Philoſophiren, kraft welches das reine Denken zugleich ein intellektuelles Anſchauen, und beides das reine

Seyn ſelber iſt, nichts als ein loſes, nur von Phantaſie unterſtüztes Spielen und Würfeln mit leeren reinen Begriffen ſey, bedarf dieſes noch einer Entwickelung? 3) Die realen überſinnlichen Dinge ſind bloß die zu Objekten erhobenen und durch die ſchematiſirende Einbildungskraft unter irgend einer ſinnlichen Hülle dargeſtellten Ideen. 4) Dadurch entgehen die Philoſophien der intellektuellen Anſchauung den ſiegreichen Angriffen der Skeptiker gegen die Dogmatiker, da dieſe die Realität der Ideen, und daß dieſe Erkenntniſſe überſinnliche Gegenſtände ſeyen, aus Begriffen, die zulezt doch in einer Anſchauung gegründet ſeyn müſſen, zu erweiſen ſuchen. 5) Allein die Philoſophie der intellektuellen Anſchauung rückt die Philoſophie ganz und gar über die denkende Vernunft hinaus, indem ſie von einer intellektuellen Anſchauung ausgehet. Denn dieſes intellektuelle Anſchauungsvermögen iſt der Erkenntnißgrund der ſchwärmenden Philoſophie, und die Vernunft als Denkvermögen hat kein anderes Geſchäft als das Unausſprechliche der Anſchauung nach und nach in Begriffen darzulegen, und jenes überſinnliche Ganze in einem irdiſchen ſyſtema-

tischen Ganzen nachzukonstruiren, gleichwie das irdische Jerusalem ein Nachbild des überirdischen ist. Die intellektuelle Anschauung aber kann von der Vernunft nicht ferner einer Prüfung unterworfen, oder ihrem Inhalt nach verändert werden, weil ja die Vernunft ohne die Anschauung blind ist, und den Inhalt ihrer Ideen nur von der Anschauung empfängt. 6) In dieser Philosophie ist die Vernunft der Phantasie — oder wenn auch letztere mit der ersten identisch ist — ist die denkende Vernunft der schauenden untergeordnet, und eben darum ist die intellektuelle Anschauung sie mochte zu philosophischen oder supranaturalistischen Uebersinnlichkeiten führen, von je her das Prachtthor aller Schwärmerey und Vernunftverfinsterung gewesen. Denn dem Denken stehet kein Recht über das Anschauen zu. Was ich schaue, wenn auch zu schauen wähne, soll keiner mir aus Begriffen widerlegen, da seine Begriffe ewig neben meinem Schauen vorbeigleiten. Wie hat sich z. B. die praktische Schwärmerey, die alle menschlichen Schranken überfliegt, und Tugend und Seligkeit nur in ein hyperphysisches Einsseyn mit Gott sezt, nicht in der „Anweisung zum se-

ligen Leben„ ausgesprochen? 7) Die Philoso-
phie der intellektuellen Anschauung gehört daher
als Mystik auch unter die Mysterien selber, und
nicht etwa unter die künstlichen, durch esoterische
Verheimlichungen gestiftete, sondern durch die Ge-
nialität der Natur bald gewährte, bald entzogene,
Mysterien. Daher bedarf man eines besonde-
ren Organs zu dieser Philosophie, die unver-
mögend ist, den Mangel oder die Blindheit des
Organs durch Begriffe und Grundsätze zu ersetzen.
8) Eine solche Philosophie wird sich daher durch
einen hohen, stolzen, schneidenden, gegen An-
dersdenkende verächtlichen Ton auszeichnen, sie
wird durch Stärke der Behauptungen, durch den
Glanz sinnlicher Bilder zu imponiren suchen, da
sie nicht aus Principien, die jeder erkennen kann,
zu argumentiren vermag. Die Schöpfer und
Bildner dieser Philosophie werden immer genialr
Menschen seyn, die in ihnen eben die höchsten
Kräfte des Genius der Menschheit im höchsten
Maaße und höchster Lebendigkeit vorhanden sind,
Vernunft und Phantasie. Allein eben wegen der
innigsten Durchdringung der Kräfte sind solche
Geister unvermögend, weder das rein Wahre,

noch das rein Schöne hervorzubringen, weil ihre Vernunft zu phantastisch, und ihre Phantasie zu scientivisch grüblerisch ist. 9) Diese Philosophie hat endlich eine, selbst für die Vernunft verführerische und bezaubernde Kraft, weil die Vernunft nicht bloß ihr höchstes Interesse, die Einheit des Alls zu erkennen, ja sogar ihre Neugierde in das übersinnliche Land befriedigt, nicht wie durch die ernste und nüchterne Critik in undurchbrechliche Schranken sich eingeschlossen, siehet, sondern auch weil diese mehr sehende als denkende Philosophie nicht ohne Bilder, Paralleien und analogen Witz sich darstellen läßt, ein Vorzug, den jede transcendente Philosophie von der transcendentalen, den Plato vor Aristoteles, Fichte vor Kant, Schelling vor Newton behauptet.

Ein auffallendes und einer tieferen Beherzigung werthes Phänomen in Ansehung hyperphysischer und mystischer Philosophien ist die Zeit ihrer Erscheinung. Alle Mystik, sey es die religiöse, oder die philosophische, trat immer in diejenigen Zeiten ein, wo das Interesse für Religion und reine Tugend gesunken, wo die Gleichgültigkeit gegen den öffentlichen Religions-

kultus aufs höchste gestiegen war. Sie fällt also immer in das Zeitalter, welches Fichte in seinen vortreflichen Grundzügen als das unsrige charakterisirt, in das der vollendeten Sündhaftigkeit, wo die Sündhaftigkeit selber der Idee des Absoluten sich merklich genähert hat. Aus der christlichen Kirchengeschichte das Eintreten christlicher Mystik und religiöser Romantik in den Zeiten des Religionsverfalls nachzuweisen, gehöret nicht hieher, und ist auch bekannt. Aber selbst die Mystik der Philosophie trat immer zu denjenigen Zeiten ein, wo Philosophen über mangelnden Sinn für Ideen, und Priester über den Mangel an Opfer klagten, wo Philosophen seufzten, daß die göttlichen Ideen in selbstsüchtigen Begriffen und der göttliche Sinn im weltlichen untergiengen. Zeitalter der Aufklärung, die noch nie eine Aufklärung über Ideen gewesen ist, giengen immer den Zeitaltern der Mystik vorher, nachdem die ersteren das Interim der Apathie gegen alles Große und Heilige in Wissenschaft, Kunst und Religion herbeigeführt hatten. Als die Alexandrinische Philosophie ihr Haupt zur übersinnlichen Welt erhob, war da nicht die Aufklärung über das

eingebildete Nichts und die in Mythologien und Bildern sanft entschlummerte Religion der Heiden aufs höchste gestiegen, und die Achtung gegen die heidnische Religion aufs tiefste herabgesunken? Hatte die heidnische Dogmatik nicht, wie die christliche, allen Glauben bey allen Aufgeklärten verloren? War man nicht zu klug geworden, um die Gottheit mit Ceremonien zu verehren? Da erschien das Christenthum, und weckte das praktische Interesse, die Ideen und die Gefühle des Heiligen, aufs neue. Allein, war es nicht schimpflich für feinsinnige Griechen, daß die wahre Gottheit nur einem leichtgläubigen Volke, das ohne Wissenschaft und Kunst war, erschienen sey? Und ist die Philosophie unvermögend den Himmel zu erklimmen, und seine Geheimnisse ihm zu entwenden? So klagte unwillig wenigstens Plotin, daß die Gnostiker die geistige Welt erforscht zu haben sich rühmten, als ob es nicht Plato und andere selige Männer auch gethan hätten. Wie aber in unseren Zeiten auf die Aufklärung jene seelenlose, im Weltsinne erstarrte, Gleichgültigkeit gegen die Religion erfolgte, und während der letzteren die Mystik der Philosophie und Poesie

ſich erhob, liegt vor den Augen. Nun aber kann und wird das wahre vernünftige Leben, wo Ideen die Angelegenheiten der Menſchen beherrſchen, und der Sinn für das Heilige heraustreten und ſichtbar werden, wenn die Zeitalter bald im Phyſiſchen, und bald im Hyperphyſiſchen verloren, und die Menſchen immer im Sprunge von einem Extreme zum andern, ſind. Nur Theophanie, nicht Identität mit Gott, nur das Erſcheinen Gottes im Fleiſche, und eine Geſtaltung aller Dinge nach den Ideen des Rechts, der Tugend und der Religion, die das Geſammtheilige der Menſchheit ſind, kann uns dem Wahren, dem Schönen, dem Guten näher bringen.

Wir kehren zu unſerm Vorhaben zurück. Eine unmittelbare Anſchauung und abſolute Erkenntniß des Ueberſinnlichen iſt nach dem Zeitherigen dem Menſchen unmöglich, und wo eine ſolche abſolute Erkenntniß deducirt werden ſoll, da gehet man nicht bloß von einem feſtgeſetzten Begriffe der Vernunft aus, in deſſen Syntheſis man zuvor alles hineinlegt, was die Analyſis zu ihrer eigenen Verwunderung wieder herausfindet: ſondern, da in dergleichen Syſtemen überall Ideen hypoſta-

ſirt werden, ſo wird billig zuerſt auch bey der Vernunft ſelbſt der Anfang gemacht. Da nun Ideen nicht durch intellektuelle Anſchauung real erkannt werden können, da zu dieſer Anſchauung eingeſtändlich nicht jeder das Organ hat; ſo bleibt nichts übrig, als noch die ſinnliche Anſchauung. Es iſt aber unmöglich, irgend eine ſinnliche Anſchauung den Ideen unmittelbar zu unterlegen, denn beide haben durchaus keinen gemeinſchaftlichen Berührungspunkt. Legt man deſſenungeachtet ein ſinnliches Objekt unmittelbar einer Idee z. B. des Göttlichen, unter: ſo entſteht der Fetiſchismus, wo ein Knochen, ein Pfahl, oder auch ein Kreutz, als etwas an ſich Heiliges, verehrt wird. Da die Ideen nicht auf Gegenſtände der Erfahrung gehen, wie die reinen Verſtandesbegriffe, ſondern nur auf vollendete Einheit und Harmonie der Verſtandesgrundſätze: ſo giebt es auch kein allgemeines ſinnliches Bild, welches a priori entworfen, und als etwas Gleichartiges zwiſchen die ſinnlichen Gegenſtände und die überſinnlichen Ideen geſezt, und ſo beide dadurch einander genähert, werden könnten. Mit anderen Worten: Ideen können nicht

schematisch angeschaut werden. Es bleibt daher nur noch die symbolische Anschauung übrig, wo irgend eine bestimmte, sinnliche, einzelne Anschauung angewandt, wird Ideen nach einer Analogie anzuschauen, und ihre Bedeutung zu versinnlichen. Die Analogie, die Gleichheit der Verhältnisse bey sonst ganz ungleichartigen Dingen, ist mithin die Mittlerin, welche den Ideen sinnliche und anschauliche Bedeutung verschafft, wodurch aber der übersinnliche Gegenstand der Ideen keineswegs, sondern nur die Bedeutung der Idee überhaupt, indirekt und metaphorisch, erkannt wird. Es ist daher gar keine Erkenntniß Gottes, wenn wir ihn Vater nennen, sondern dieser anschauliche Erfahrungsbegriff ist nur ein glückliches Symbol, ein Bild des Endlichen, um uns das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen auf eine sinnliche Weise zu denken. Symbole sind daher auch die einzige, dem Menschen mögliche, Art, Ideen indirekt, vermittelst einer Analogie, anzuschauen.

§. 4.

Ueber den Grund einer Analogie zwiſchen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt.

Es bedarf kaum einer Erwähnung, daß die Unterſuchung, an die wir jezt gehen, in einer Theorie des Symbols durchaus weſentlich ſey. Mir iſt es auch nicht bekannt, daß z. B. Kant dieſe Frage auch nur aufgeworfen habe. Indeſſen gehört die Beantwortung der vorgelegten Frage eben nicht unter die ſchwerſten.

Die ſinnliche Welt, der Inbegriff aller Erſcheinungen, iſt das Gebiet der Erfahrung und des Verſtandes, in welchem der Verſtand Geſetzgeber der Erfahrungserkenntniß iſt. Die überſinnliche Welt iſt das Reich der Vernunft auch der Phantaſten. Allein nur in dem praktiſchen Bezirke der überſinnlichen Welt *erkennen* wir die Vernunft als Geſetzgeberin. Aus Mangel einer Anſchauung überſinnlicher Gegenſtände bevölkern wir jene Welt bloß mit Ideen, wie die Alten die Unterwelt mit Schatten. Wenn wir uns aber die Ideen, oder problematiſche Gegenſtände derſelben denken, ſo — *denken* wir uns

eben dieſelben, das heißt: wir wenden die Denkformen, die Kategorien auf dieſelben an. Die Frage: ob man das auch mit Erlaubniß einer Critik der Vernunft thun dürfe? iſt in der That lächerlich. Denn ihr könnet euch ja weder eine Idee ſelber, noch einen imaginären Gegenſtand derſelben denken, ohne das zu thun, wovon ihr fragt, ob es zu thun auch erlaubt ſey? Es iſt uns alſo erlaubt, die Kategorien z. B. auf Gott anzuwenden, denn es iſt uns erlaubt, ihn zu denken und von ihm zu reden. Da aber immer eine Anſchauung eines wirklichen Gegenſtandes den Kategorien untergelegt, und die Kategorien auf wirkliche Anſchauungen, angewendet werden müſſen, wenn etwas wirklich erkannt, nicht bloß problematiſch gedacht werden ſoll, weil ſonſt die Kategorien nichts anders als ſich ſelbſt beſchauen und denken können, wie ſie denn in jeder tranſcendenten Philoſophie auch thun: ſo beſcheiden wir uns auch, daß wir durch jene Anwendung der Kategorien auf Gott ihn nicht erkennen, ſondern nur denken. Alle ontologiſchen und metaphyſiſchen Prädikate von Gott, als dem ente realiſſimo, perfectiſſimo, neceſſario

et causa omnium rerum, sind — Kategorien, die sich selbst zum Objekte haben, wo das Denkende zugleich das Gedachte, und beide identisch sind. Wenn wir nun gleich auf diese Weise Gott nicht erkennen, wie er an sich ist, so müssen wir ihn doch also denken, wenn und so bald wir ihn denken, nur mit dem Unterschiede, daß der Dogmatiker wähnt, Gott damit zu erkennen, während wir wissen, daß wir ihn nur denken, und übrigens nicht erkennen.

Indem wir nun die Begriffe Realität, Substanz, Ursache, nothwendige Existenz u. s. w. auf Gott anwenden, weil wir ihm außerdem auch nicht einmal uns vorstellen könnten, so ist das keine *reale* Anwendung auf einen theoretisch erkannten Gegenstand, sondern nur eine *ideelle* Anwendung auf eine Idee. Hingegen auf Gegenstände der Erfahrung wenden wir jene Begriffe real an, indem wir von der empfindbaren Sonne sagen: sie, die wirkliche, in der Zeit vorhandene Sonne, sey die Ursache der Wärme. Eben dadurch aber, daß die reinen Verstandesbegriffe auf übersinnliche Gegenstände, wie auf sinnliche empfindbare, angewendet werden, wie-

wohl um die erſteren überhaupt nur zu denken, die andern aber zu erkennen, ſo treten dadurch beide in gleiche Verhältniſſe ein. Das heißt aber: es iſt zwiſchen beiden eine Analogie, welche eben ein gleiches Verhältniß iſt zwiſchen Dingen, die außer dieſem Verhältniſſe ſehr ungleichartig ſeyn mögen.

So wird es möglich, Gott z. B. einen Künſtler zu nennen, und ihm eine Kauſſalität nach Ideen, Vernunft und Weisheit, Willen und Güte beizulegen. Das gleiche Verhältniß wird alſo geſtiftet durch die Anwendung der Denkformen ſowohl auf die ſinnliche als überſinnliche Welt, jedoch mit dem angezeigten Unterſchied, wodurch eben nur eine Analogie bey der größten Differenz zwiſchen beiden entſtehet.

§. 5.

Folgerung.

Hieraus erſieht man, was es mit dem beliebten und oft ſo blendenden Parallelismus der neueſten Philoſophie für eine Bewandniß habe. Oft freilich wird die witzige Parallele bloß zwiſchen Erſcheinungen und Erſcheinungen gezogen, wo die

Differenz der Erscheinungen nur in der Differenz des äußeren und inneren Sinnes besteht, indessen das metaphysische Gesetz z. B. der Kausalität, der Wechselwirkung u. s. w. beiderley Erscheinungen beherrscht. Von dieser Art ist der witzige Ausspruch: das Gemüth blizt im Affekt. Alle Parallelen hingegen zwischen der Welt an sich und der erscheinenden — sind nichts als Symbole, die durchaus keine reale Erkenntniß des Uebersinnlichen gewähren können, weil sie nur das durch den reinen Verstand bestimmte gleiche Verhältniß (§. 4.) aussagen, die Realität und die innere Beschaffenheit des Gegenstandes selber aber unberührt lassen. Jene Parallelen offenbaren daher jederzeit Scharfsinn und Witz, nie aber Tiefsinn, und während sie nur das Gemüth erfrischen und erheitern, und die in einem Punkte zusammengezogene Seele wieder ausdehnen sollten, blenden und bezaubern sie recht eigentlich den Verstand, daß er das Subjektive mit dem Objektiven, das Ideale mit dem Realen verwechselt. Man kann daher behaupten, daß dieses Paralleliſiren der ernsten Untersuchung, die in der Sache, nicht in ästhetischer Verzierung derselben, lebt, mehr fremd als eigenthümlich sey.

§. 6.

Umfang der Bedeutung des Symbols.

Wenn Symbole nur ein gleiches Verhältniß zwischen sinnlichen und übersinnlichen Gegenständen, eigentlich zwischen — empirischen Begriffen und reinen Ideen — aussagen, so folgt, daß jedes Symbol das Absolute nur unvollständig, nur von irgend einer Seite darstelle, und zwar von derjenigen, wo die Analogie ihren Sitz hat. Daher sahe sich Jesus gedrungen in so mancherley Parabeln die Idee des Reiches Gottes zu symbolisiren. Jede Parabel drückt aber immer nur Eine Seite desselben aus, z. B. das Senfkorn den kleinen Anfang und die fortschreitende Entwickelung; die Perle die Würde; der Fischzug die Mischung guter und böser Menschen, u. s. w. Wenn man aber auch Bilder auf Bilder häuft, und die ganze Endlichkeit erschöpft, so erreicht man doch auch nicht ein Jota des Unendlichen. Das Absolute läßt sich daher in seiner Absolutheit nie symbolisch darstellen, und da es für uns keine andere Darstellung giebt, welche die Seele und das Herz des Absoluten ergriffe,

so läßt es sich überhaupt nie darstellen, und die Idee ist ein Begriff, dessen Synthesis auf endliche Weise nie vollendet wird. Die Idee geht immer auf die Ganzheit des Unendlichen. Das Symbol aber ist genommen aus dem Endlichen, und ist ein Theil desselben." Mit dem endlichen Begriffe lebt die Idee daher im ewigen Widerspruche. Versteht man daher symbolische Erkenntnisse, die immer nur eine Art von Parallelismen sind, dogmatisch, und eigentlich, so verwickelt sich die Vernunft in Labyrinthe der Antinomie, aus welchen nur der Faden der Critik wieder heraushelfen kann.

Wir legen z. B. der Gottheit Macht, etwas Empirisches, bey, und steigern diesen Begriff zur Totalität der Idee des Unendlichen, und erheben die Macht zur Allmacht. Haben wir damit etwas erkannt? Nein! wir haben nur unsere Idee des Absoluten von einer empirischen Seite her näher bestimmt. Ja, die Idee zerstört sogar den empirischen Begriff, der idealisirt ward. Denn Macht nennen wir eine Kraft, die Hindernisse überwinden kann. Allmacht wäre sonach eine Gewalt, die hinreicht, alle möglichen Hin-

derniſſe zu überwinden. Allein für die Allmacht giebt es eigentlich gar kein Hinderniß, ſo wie die Idee über alle Empirie erhaben iſt. Die urſprüngliche empiriſche Bedeutung der Macht wird demnach in der Idee der Allmacht zerſtört. — Wir legen der Gottheit Allwiſſenheit bey. Allein dieſes iſt nur eine bildliche, ſymboliſche Beſtimmung unſerer Idee des Abſoluten, und dieſes wird durch den genanten Begriff durchaus nicht erkannt. Wir ſtellen uns das Abſolute als eine Intelligenz vor, und legen ihr weiter eine menſchliche Eigenſchaft bey, nämlich ein Wiſſen. Die Idee wird von einer gewiſſen Seite her nur bildlich, nur ſymboliſch beſtimmt, weil es ein Bedürfniß des Erkenntnißvermögens iſt. Sind wir nun ins Herz des Abſoluten eingedrungen? So viel die älteren und neueren Philoſophen auch von der Gottheit, als einer Intelligenz reden, und daraus deduciren mögen, ſo haben ſie mit dieſem edlen Symbol das Ueberſinnliche doch nicht erkannt; ſie haben ſich ein menſchliches Bild, und von dem ewig Unerreichbaren ſich eine — analoge Vorſtellung gemacht.

Daß das Symbol das Abſolute nicht erreiche,

ſondern nur auf eine analoge Weiſe für unſeren Verſtand näher bezeichne, wird noch einleuchtender, wenn die Symbole des Erkenntnißvermögens mythologiſch von Dichtern, oder in körperlichen Geſtalten von Künſtlern dargeſtellt werden. Von der Mythologie wird weiter unten die Rede ſeyn. Wir verweilen daher nur bey den Symbolen der Symbole, wo dieſe unter einem körperlichen Bilde dargeſtellt werden, nicht mehr für den Verſtand, ſondern für den Sinn. Wenn die allwiſſende Providenz durch ein Auge, — die göttliche Gerechtigkeit durch eine Waage, die Zeit durch ein Doppelgeſicht dargeſtellt wird, welches letztere in die Vergangenheit und Zukunft ſiehet, nur nicht auf die Gegenwart, — ſo ſind das neue Symbole von ſymboliſchen Begriffen, beſtimmt durch die Analogie einer körperlichen Sache mit einer ſymboliſirten Idee. Denn die Allwiſſenheit iſt, wie wir ſahen, ein ſymboliſches Prädikat Gottes; das Sehen aber, als Eigenſchaft des Auges, iſt wieder ein Bild des Bildes, und nur durch Symbole der Symbole kann eine Idee in die Körperlichkeit eingehen, und ſelbſt zum Körper werden. Kein Symbol ſtellet demnach das Abſolute als

ſolches, und in ſeiner Totalität dar, ſondern immer nur angeſehen von irgend einer analogen Seite. Eigentlich aber widerſtrebt das Abſolute aller Anſchauung und jeder Darſtellung.

§. 7.

Unterſchied des Symbols von verwandten Begriffen.

Außer dem Symbol, welches ſich einzig und allein auf theoretiſche oder praktiſche Ideen, und auf Empfindungen, Handlungen, denen Ideen zum Grunde liegen, z. B. das Händefalten, des Niederwerfen als Zeichen religiöſer Ehrfurcht — giebt es auch noch andere verwandte, aber doch ſpecifiſch verſchiedene Begriffe, die ebenfalls Kinder der intellektuellen Geiſtesvermögen und der Phantaſie ſind. Um den Vorrath ſolcher Verſinnlichungen zu überſchauen, doch ohne denſelben zu deduciren, wollen wir die vornehmſten Seitenverwandten des Symbols namentlich aufführen.

1. Das Beiſpiel. Dieſes iſt die theoretiſche Darſtellung eines theoretiſchen oder prakti-

ſchen Begriffs, überhaupt einer Regel in concreto. Das Beiſpiel enthält immer das Beſondere, welches unter einem Begriffe enthalten iſt. Das Exempel hingegen iſt die praktiſche Darſtellung einer Tugendregel in Handlungen. Das Beiſpiel macht eine Lehre verſtändlich; das Exempel zeigt die Thunlichkeit. Doch werden im gemeinen Gebrauche beide Begriffe nicht mit dieſer philoſophiſchen Strenge gebraucht.

2. Das Schema iſt das allgemeine Verfahren der Einbildungskraft, den reinen Verſtandesbegriffen ein ſinnliches Bild zu verſchaffen. Z. B. die ſinnliche Darſtellung des Begriffs der Realität iſt die Erfüllung der Zeit, daß etwas in der Zeit da iſt, oder einer Empfindung entſpricht. Das Schema des Begriffes Subſtanz iſt das Beharrliche in der Zeit, welches bleibt, während Anderes wechſelt. Das Schematiſiren iſt eine tranſcendentale, urſprüngliche, nothwendige Handlung des Geiſtes. Aber das Schema führt nur Verſtandesbegriffe, das Symbol Vernunftbegriffe oder Ideen in die Erfahrung ein. Davon unterſchieden iſt

3. das Gemeinbild, welches ein ge-

meinschaftliches Bild für mehrere Dinge derselben Art und Gattung ist. Es ist eine sinnliche Darstellung eines Gattungsbegriffs. So haben wir z. B. in unserer Einbildungskraft ein Bild, welches auf alle Hunde paßt, sie mögen groß oder klein, schwarz oder weiß, Jagd- oder Schäferhunde u. s. w. seyn. Die Einbildungskraft hebt nur das allen Hunden Gemeinschaftliche aus, läßt das charakteristische Individuelle fallen, und vereiniget das Gemeinsame zu einem schwebenden Bilde ohne scharfe Umrisse.

Aehnlich dem Gemeinbilde, jedoch durch die eindringende Idee der Schönheit verschieden, ist

4. die Normalidee. Jeder nämlich, der die Schönheit der Gestalt eines Menschen, eines Mannes, eines Weibes, oder auch eines Thieres, eines Pferdes beurtheilen will, hat in sich selber eine ideale Gestalt von einem Manne, Weibe u. s. w., an welche ideale Gestalt er einen bestimmten Menschen hält, und nach dieser Norm seine Schönheit beurtheilt. Diese Normalidee ist theils sinnlich und aus Erfahrung entsprungen, theils durch idealisirende Phantasie zu einem Höchsten und Vollkommensten gesteigert, was keine Erfahrung

liefert. Diese Normalidee faßt aber nicht bloß die äußere Gestalt auf, sondern die Einbildungskraft sucht die körperliche Gestalt zugleich auch als angemessen zur Darstellung des Charakters der Menschheit einzurichten. Wenn z. B. der plastische Künstler die höchste Schönheit des Mannes in einem Apoll, die höchste Schönheit des Weibes in einer Venus darstellen will, so schwebt seiner poetischen Einbildungskraft eine solche Normalidee vor. Aber die höchste körperliche Schönheit würde nichtssagend und geschmacklos seyn, wenn der Künstler durch die Gestalt nicht eine Seele, also im Manne verständige Würde, im Weibe nicht rohe, sondern sittlich gemilderte, Reitze durchschimmern ließe. Darum scheint mir die Darstellung der weiblichen Schönheit in dem bestimmten holdseligen Charakter einer Maria viel genugthuender, als in dem zerfließenden Charakter der nur reitzenden Venus.

Noch müssen von Symbolen unterschieden werden

5. die Mythen. Mir ist es nicht zu Theil geworden, etwas philosophisch Befriedigendes über den Begriff der Mythologie, als eines Pro-

dukts des menſchlichen Erkenntniß-vermögens zu leſen, ſo bekannt mir auch die glücklichen Verſuche ſind, den philoſophiſchen, moraliſchen und religiöſen Geiſt aus den Mythen zu ziehen. Nicht erſchöpfend ſcheint mir der Begriff zu ſeyn, wenn Schelling ſagt: „wahre Mythologie iſt eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Geſtalten der Natur möglich, und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen iſt.„ *) Mythen ſind ohne Symbolik der Ideen unmöglich, und wahre, ächte, geiſtvolle Mythologie muß immer Ideen ſymboliſiren. Allein das bloße Symbol einer Idee, ja ſelbſt die plaſtiſche Darſtellung des Symbols, iſt noch kein Mythos, z. B. die Vergötterung der Idee der Gerechtigkeit unter dem perſonificirten Symbol der Themis iſt noch kein Mythos. Mythen ſind immer Erzählungen, Begebenheiten darſtellend. Dieſe Erzählungen ſind ferner jedesmal analogiſche Darſtellungen irgend einer Idee. Mythen verdanken ihre Entſtehung philoſophirenden Dichtern, oder poetiſchen Philoſophen, z. B.

*) Philoſophie und Religion von Schelling. Tübingen, 1804. S. 76.

Plato, welche philosophische, moralische, religiöse Ideen und Probleme, nicht wissenschaftlich, sondern poetisch, geschichtlich zu lösen suchten. So kann man sich den verführenden Reitz unter dem Symbol einer Schlange denken, und alle Sprachen haben dieses Bild. Allein erst dann, wenn die ins Symbol eingetretene Idee als etwas Faktisches, in einer Geschichte und Erzählung dargestellt wird, wie in der Erzählung vom Sündenfall, entsteht ein Mythos. Doch, warum wählen wir nicht lieber einen der schönsten Mythos Griechenlands, das nur eine vergötterte Körperwelt, so wie unsere Romantik nur eine verkörperte Geisterwelt hat. Wenn der innige Vernunftzusammenhang einer treffenden Gesetzgebung, einer zweckmäßigen Gesetzverwaltung, und des daraus entstehenden friedlichen, glücklichen Zustandes, so wie der Ursprung dieser drey Ideen aus der Mutteridee der Gerechtigkeit symbolisch und mythologisch dargestellt werden sollte, wie könnte dies schöner geschehen, als durch die symbolische Vergötterung der drey lieblichen Horen, der Eunomia, der Dice, und der jüngsten schönen Schwester Irene, die insge-

sammt holdselige Töchter der Themis sind? Fürstenerzieher! Wir tadeln euch nicht, wenn ihr schon frühe den fürstlichen Herzen die Erden- und Himmelskönigin Tugend in ihrer liebenswürdigen Göttlichkeit empfehlet; denn Fürsten sind Menschen, und leben in menschlichen Verhältnissen, und der schönste Juwel darf ihrer Krone nicht fehlen. Aber sie sind auch Fürsten, Diener, Verwalter des heiligen Rechts. Darum lehret vor allen sie achten das Heiligthum der Menschheit, das heilige unverletzliche Recht. Zur fixen Idee erhebet den heiligen Gedanken des gleichen Rechts! Euer Katechismus des Rechts und der Politik sey unser Mythos von der ehrwürdigen Mutter Themis, und ihren drey Huldinnen, den Horen!

Fassen wir nun die zerstreuten Ideen in einen Punkt zusammen, so sind die Mythen: symbolische und in Geschichte eingekleidete Darstellungen philosophischer Probleme und Ideen. Nicht philosophisch und metaphysisch ist die Lösung, wenn der reine göttliche Wille im Sohne Gottes durch übernatürliche Zeugung und unbescholtene Empfängniß begreiflich gemacht werden soll, sondern das, was eigen-

lich und philosophisch erklärt werden sollte, wird nur bildlich, symbolisch und historisch erklärt, womit das Volk, nicht aber der Philosoph, zufrieden seyn kann. Das ist also nach unserm Begriffe ein Mythos, und vergeblich sträuben sich mithin unsere Theologen, Mythen im neuen Testamente anzunehmen, sie, die die Parabeln als höchste Lehrweisheit rühmen. Mythen entstanden, und konnten nur entstehen im Anfange der Philosophie, wo diese sich noch nicht von ihrer verwandten Schwester der Poesie getrennt hatte, sondern wo beide noch (nach Aristophanes Vorstellung der beiden Geschlechter in Platons Gastmahl) in eins zusammengewachsen waren. Hieraus ergiebt sich zugleich, daß es kein willkührlicher, sondern nothwendiger Akt, keine Ausartung, sondern eine Fortschreitung der Exegese heiliger Bücher ist, wenn die historische Worterklärung symbolisch dargestellter Wahrheiten nicht mehr genügt, und man zur allegorischen Deutung des Symbols übergehet, wiewohl wir dem unverständigen Mißbrauch nicht das Wort reden wollen. Allegorische Deutungen treten nothwendig ein, wenn alte Denkmahle, die als Fundgruben reli-

giöſer Weisheit verehrt werden, in Symbolen und ſymboliſchen Mythen darſtellen, und wenn ein erklärendes Zeitalter zur Kultur der Vernunft ſich erhebt, wo es die reine Idee von der umgebenden Hülle zu ſcheiden, und in dem ſinnlichen Bilde die Ausdeutung eines geiſtigen Sinnes zu entziffern ſucht. Doch davon wird tiefer unten ein philoſophiſches und auf Geſchichte ſich gründendes Wort vorkommen.

§. 8.

Symboliſche Erkenntniß.

Wenn die Erkenntniß eine beſtimmte Beziehung gegebener Vorſtellungen auf einen Gegenſtand iſt, ſo kann von einer ſymboliſchen Erkenntniß gar nicht die Rede ſeyn. Denn dazu fehlt es derſelben an allem. Wir haben von überſinnlichen Dingen weder gegebene Vorſtellungen oder Anſchauungen, noch wiſſen wir etwas von überſinnlichen Dingen als Objekten, durch welchen Namen ſchon der Gegenſtand der Idee in einen Gegenſtand des Verſtandes, alſo der Nichtidee verwandelt wird. Die Beziehung gegebener Vor-

ſtellungen auf das Objekt könnte in dieſem Falle nur durch die Idee vermittelt werden. Allein die Idee iſt kein Verſtandesbegriff, keine Form objektiver Einheit, und wenn ſie es wäre, ſo mangelte derſelben das überſinnliche Mannichfaltige und Anſchauliche, das durch dieſelbe zur Einheit verbunden werden könnte. Es kann demnach eigentlich von einer ſymboliſchen Erkenntniß, als von etwas Realem und einem Theil der Metaphyſik, gar nicht die Rede ſeyn. Ueberdieſes thut das Symbol nie etwas zum Inhalt der Idee hinzu, ſondern es iſt in ſeinem Weſen eine Vergleichung des Ueberſinnlichen mit dem Sinnlichen, und ſagt bloß die Regel der Reflexion aus, nach welcher die Urtheilskraft bey der Unterlegung einer ſinnlichen Anſchauung unter eine überſinnliche Idee verfährt, welches Verfahren mit demjenigen einerley iſt, welches die Urtheilskraft beim Schematiſiren der Verſtandesbegriffe beobachtet.

Die Verhandlung der ſymboliſchen Erkenntniß gehört daher nicht in die Metaphyſik, oder in die reine reale Philoſophie, ſondern in die Logik, die es nur mit der Form alles Denkens, abgeſehen von dem Inhalt, zu thun hat. Es würde

in historischer Hinsicht nicht uninteressant seyn, alle die erschlichenen Lehrsätze und die vermeinten übersinnlichen Erkenntnisse in allen Philosophien der Welt nachzuweisen, welche bloß aus der Verwechselung der symbolischen Erkenntniß mit der realen entstanden, und wie man die Bilder des Endlichen für Anschauungen des Unendlichen hielt. Keine dogmatische Philosophie ist frey von diesem Fehler, und diejenigen, in welchen die schöpferische Phantasie die Hauptrolle spielt, am wenigsten.

Erst mit der kritischen Philosophie hat die symbolische Erkenntniß ihre bestimmte Bedeutung gefunden. Man erklärte sie sonst für diejenige Erkenntniß, wo die Vorstellung der Zeichen, besonders der Wortzeichen, klärer sey, als die Vorstellung des bezeichneten Gegenstandes. Allein Worte sind bloße Charakterismen, Bezeichnungen der Begriffe durch hörbare oder sichtbare Zeichen, die mit dem Objektiven der Erkenntniß gar nichts zu schaffen haben, sondern nur in subjektiver Absicht zu einem Mittel der Reproduktion dienen. In dieser verkehrten Ansicht mußte man freilich die symbolische Erkenntniß der intuitiven

entgegensetzen, da sie doch — nach allen seitherigen Erörterungen eine Art der intuitiven Erkenntniß ist, nämlich die indirekte, so wie die schematische Erkenntniß die direkte ist. Die symbolische Erkenntniß muß daher allein der Erkenntniß aus Begriffen (die discursiven) entgegengesezt werden. Da nun eine Erkenntniß aus Begriffen die philosophische Erkenntniß ist, so stehet die symbolische Erkenntniß auch der philosophischen entgegen, und es ist gar kein unwichtiger Satz, der uns hier entsteht, und welcher besonders den Beurtheilern hyperphysischer Systeme als Leitfaden dienen kann, daß man aus dem geheiligten Bezirke des Philosophirens heraustrete, sobald man anfängt zu symboliſiren. Denn die Ideen werden durch Symbole nur mit sinnlichen Farben überzogen. Die Zeichnung der Vernunft wird bloß illuminirt. Das Symbol giebt der Idee keinen neuen Zusatz, nicht die reine Vernunft, sondern nur der gemeine Verstand und der Sinn gewinnen dadurch. — Durch Symbole wird also nichts erkannt, sondern sie sind bloß eine Art, Ideen, denen es in spekulativer Hinsicht an allem realen Inhalte

fehlt, durch analogiſche Vergleichungen mit ſinnlichen Anſchauungen, ein zitterndes, ſchwankendes Zwitterlicht, Leben und Farbe zu geben.

§. 9.

Gebrauch des Symbols, was es leiſte?

Wenn auch Symbole nichts beitragen können, die Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu beſtimmen oder zu erweitern, ſo iſt ihr Gebrauch und ihr Einfluß dennoch groß, ſo groß als das Gebiet der Kunſt und der Religion. Sie ſind ſchon ein Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes. §. 2. Wenn gleich Symbole den Ideen nur einen Schatten von Realität, ein ſchwankendes Zwitterlicht geben, §. 8. ſo erhalten doch die Ideen, wo nicht eine wirkliche Welt, doch eine Fata Morgana zur Unterlage. Außerdem bliebe uns ja in den Ideen weiter nichts zu denken übrig, als die logiſche Einheit und Allheit. Da wir nun durch intellektuelle Anſchauung den Ideen keinen Inhalt und objektive Bedeutung verſchaffen können, ſo iſt es uns ſubjektives Bedürfniß, durch Phantaſie den Ideen einen auf fremden Boden entſprungenen

Inhalt, und so gleichsam dem himmlischen Vogel irdische, fremde Eier unterzulegen. — Durch das Symbol bekommen also die Ideen Klarheit, Lebendigkeit, irdische Farben, und der ist freilich ein Thor, der das gebrochene Mondlicht für überirdisches Feuer halten kann. Durch das Symbol wird die Idee auf die Analogie einer Anschauung gebracht, also versinnlicht, veranschaulicht, das Universelle individualisirt. Vermittelst des Symbols bekommen daher alle Ideen in der Poesie und Religion ein schönes, erhebendes, fühlbares Leben. Das Wort wird Fleisch durch das Symbol. — Wiederum erhält die gemeine Sinnenwelt ein höheres Interesse, ein geistigeres Leben, wenn die Ideen, wie Sterne, darein leuchten. Was giebt den poetischen Gebilden eines Schiller, eines Göthe, eines Schakespeare, was den Parabeln Jesu einen so himmlischen Glanz, ein so überirdisches Licht, als der Wiederschein der Ideen, die sich, wie die Sonne im Meere, in der Wirklichkeit einer sinnlichen Welt baden? Dadurch wird die Sinnenwelt vergeistigt, die Wirklichkeit wird idealisch, die Vernunft nimmt Besitz von der Erscheinungs-

welt, wenn ſie mit dem Zauberſtabe ihrer Ideen dieſelbe berührt. Das Symbol, das analogiſche Bild, iſt daher das Mittelglied, welches die ungeheure Kluft zwiſchen der Sinnenwelt und der Welt der Ideen ausfüllt.

So reitzend die Welt auch ſey für jeden Sinn, ſo wird ſie doch erſt intereſſant durch Ideen. Aber die ſpekulativen Ideen, die die Welt der Neumenen andeuten, und die Anſchauungen der Sinnenwelt fliehen ſich wie entgegengeſezte Pole. Nur wenn der Dichter, der gute Menſch, der Gottbegeiſterte, die Welt anſiehet mit den Ideen allgemeiner Schönheit, moraliſcher Ordnung, und harmoniſcher Einheit, wenn er, im Endlichen das Ewige ahnend, das Mannichfaltige ſammelt in dem äſthetiſchen, in dem moraliſchen, in dem religiöſen Fokus: erſt dann, in dieſer Beziehung aufs Höhere, Herrliche, Göttliche, bekommt die Welt Intereſſe, die dem Ideenloſen nur werth iſt, weil ſie dem Menſchen Speiſe, und Futter dem Viehe giebt.

Dieſes Hereinleuchten der Ideen in die Erfahrungswelt, wo die poetiſch bearbeiteten Gegenſtände derſelben ſich wie ein halbdurchſichtiges

Gewand um die Ideen schmiegen, giebt besonders der wahren Poesie das hohe Interesse, daß man in ihrer Welt für sein besseres Selbst eine so geliebte Heimath findet. Der Dichter, der poetische Landschaftsmaler, der weiter nichts als die kahle Wirklichkeit, eine anatomische Beschreibung einer Gegend liefert, die uns an die Wirklichkeit fesselt, anstatt uns poetisch von ihr zu befreien; der Idyllendichter, dessen ganze Welt nicht eine Darstellung idyllischer Ideen, sondern nur einer leidlichen Wirklichkeit ist, wird uns daher nie in das Elysium der Poesie, in das poetisch dargestellte Land der Vernunft erheben. Denn nicht eine Darstellung der gemeinen Wirklichkeit, sondern eine ästhetisch-ideale Darstellung der Gegenstände, mögen diese nun aus der Wirklichkeit selber, oder aus der Phantasie entlehnt seyn, macht die Kunstwahrheit des Künstlers aus.

Nur wenn der Philosoph seine Begriffe verkörpert, Abstraktionen in Objekte umwandelt, und, falls ihm Phantasie nicht abgeht, seine Ideen symbolisch anzuschauen das Talent besitzen, so hüte man sich vor dem Wahne, als ob er eine Intellektualwelt vor uns aufbaue, und uns jenen

ewig ruhenden zwölften Himmel anſchauen laſſe, um welchen die elf übrigen herumkreiſen. Nur hüte man ſich vor den ſymboliſchen Anſchauungen der Philoſophen, um ſich dieſelben nicht für etwas Intelligibles aufhaften zu laſſen! Weil wir mit Ideen das Reale anſehen, iſt darum unſer Geſehenes ein Ideales, das zugleich real iſt, ein geſehenes Sehen? Weil Himmelsäther in unſere Atmoſphäre einſtrömt, und Sonnen und Sterne darein leuchten, iſt die Atmoſphäre darum reiner Aether, reines Licht? Wenn die myſtiſchen Philoſophen, welche Ideen für Dinge, und ſymboliſche Bilder des Ueberſinnlichen für Enthüllungen des Ueberſinnlichen ſelber halten, das einzige Bild des Lichtes und ſeines Ausſtrahlens nicht gehabt hätten, in welcher widerlichen Blöſe würden dann nicht ihre kahlen Abſtraktionen da ſtehen, erſtarrt und tödtend, wie Meduſenköpfe? Das einzige Bild des Lichtes aber hilft ihnen auf, giebt ihnen ſcheinbares Leben, und aus der Vermählung der göttlichen Ideen mit irdiſchen Bildern erzeugen ſie ihre philoſophiſchen Kinder, womit ſie die überſinnliche Welt bevölkern.

§. 10.

Ueber die Gemüthsvermögen, deren Produkt das Symbol ist.

Kaum bedarf es des Sagens, daß vor allem zur Erzeugung des Symbols

1. **Vernunft** erfordert werde. Sie ist das ursprüngliche Vermögen der Ideen, oder der über alle Erfahrung erhabenen Begriffe, die weder aus Erfahrung erwiesen, noch widerlegt werden können. Ihr Streben gehet dahin, alle Erkenntnisse auf ihren lezten Uranfang, auf ein lezztes Princip u. s. w., auf etwas Einfaches zurückzuführen, und sie in einer vollendeten, geschlossenen, systematischen Einheit zu verknüpfen. Theoretisch ist sie bloß das Vermögen, Ideen zu erzeugen, und zwar denkend. Vermöchte sie Ideen zugleich anzuschauen, so wäre sie nicht bloß ein Erkenntnißvermögen, das besondere Begriffe, nämlich die Ideen, erzeugt, sondern zugleich **Schöpferin der Gegenstände der Ideen**, oder der Dinge an sich, so wie wir uns die göttliche Vernunft denken. Allein kein Intellektualphilosoph hat je noch etwas anderes producirt,

als Ideen, und alle haben unsere gemeinschaftliche Welt des Verstandes mit ihrer Vernunft nicht umgestoßen. Die Vernunft, ist aber nicht bloß ein Vermögen theoretischer Ideen, die zum Erkenntniß dienen, und die von dem Gegenstand, worauf sie sich beziehen, Naturbegriffe heißen, sondern sie ist auch das Vermögen der Freiheitsbegriffe, oder eine praktische Vernunft. So wie die Vernunft als Produktionsvermögen der Ideen überhaupt frey, von fremden Bestimmungen unabhängig und selbst gesetzgebend ist, so ist sie es auch als praktisches Vermögen, als der Selbstgrund des Handelns. Sie ist die freie Selbstursache (absolutes Vermögen) zu handeln, und ihre praktischen Ideen zu realisiren. In dieser Qualität schafft sie eine ganz neue Ordnung nach Ideen, nämlich die moralische, welche theils eine rechtliche, theils eine ethische ist. Ueber das Weitere vergleiche man die Critik der praktischen Vernunft. — Da nun Symbole Ideen darstellen sollen, so wird zum Symbol vor allen ein Vermögen der Ideen, das ist, Vernunft erfordert. Individuen, in denen die Vernunft sich noch nicht rein, und im Gegensatze des Ver-

ſtandes, entwickelt hat, werden daher auch nicht einmal im Stande ſeyn, Symbole zu verſtehen. Sie werden z. B. im heiligen Abendmahle der Chriſten nicht die moraliſche Gemeinſchaft, die ethiſche Vereinigung zu einem Tugendbunde ſymbolisch erblicken, weil es ihnen an dem Auge für Ideen fehlt. Auf dieſem Punkte ſtand unſere Aufklärung, und ſteht auf demſelben noch zum Theil, wo ſie nämlich noch nicht zur Vernunft gekommen iſt.

Ideen ſollen aber ſinnlich, bildlich dargeſtellt, analogiſch angeſchaut werden. Zur Möglichkeit des Symbols gehört alſo

2. ein Anſchauungsvermögen, welches gemeiniglich das Einbildungsvermögen genannt wird. In keinem Theile der Philoſophie und der Pſychologie herrſcht noch ein tieferes Dunkel als in Anſehung dieſes wunderbaren Vermögens, und das Räthſel der Welt, der Urſprung unſerer Vorſtellungen wird nur gelöſet durch Enträthſelung dieſes wunderbaren Vermögens. Da meine Anſichten von denen unſerer empiriſchen Pſychologen abweichen, ſo will ich dieſelben der Prüfung zum Beſten der Wiſſen-

schaft vorliegen. Die Einbildungskraft, als Anschauungsvermögen, äußert sich ursprünglich

A. als Bildungsvermögen, oder als produktive Einbildungskraft. Diese produktive Kraft ist die in der Tiefe der menschlichen Seele liegende und verhüllte Kraft, deren Verhüllung — alle die verschiedenen Theorien vom Ursprunge unserer objektiven Vorstellungen, der Welt, und alle die verschiedenen philosophischen Systeme hervorbringt. Es kann nicht unser Geschäft seyn, in wenigen Zügen die Geheimnisse der Natur aufzudecken, sondern nur die Untersuchungen zu erleichtern, indem wir in die chaotische Verwirrung einige Ordnung zu bringen suchen. Die produktive Einbildungskraft äußert sich theils als ein leidendes, theils als ein aktives, thätiges Vermögen. Sie liefert Anschauungen. Nach dem Ausspruche der Reflexion wird uns die Materie der Anschauung gegeben, sie wird nicht geschaffen, sondern wir fühlen uns afficirt. Die produktive Einbildungskraft äußert sich daher zuerst als Auffassungs-

vermögen. (Apprehenſion.) In dieſer Rückſicht iſt ſie alſo nicht produktiv, ſondern leidend. Zum Beiſpiel. Es afficirt etwas meine Sinnlichkeit, woraus die Anſchauung eines Hundes entſteht, ſo nehme ich nach und nach, in verſchiedenen Momenten der Zeit, die einzelnen Theile, oder das Mannichfaltige auf, was die Affektion der Empfindung mir giebt, und was eben die Materie meiner Vorſtellung ausmacht, daß ich mir grade einen Hund, und nicht etwas anderes vorſtelle. Dieſes Mannichfaltige ſezt die Einbildungskraft in der Zeit zuſammen, bildet eine räumliche Geſtalt, wodurch die Anſchauung gleichſam aus ihr herausgeworfen, ihr gegenüber geſtellt, und etwas Objektives wird. (Bildungsvermögen.) Dieſes bildende Zuſammenſetzen, (figürliche Syntheſis) iſt das Produktive dieſes Vermögens. Dieſes Bildungsvermögen entwirft aber zweierley Anſchauungen, von durchaus verſchiedener Art:

a) reine, nämlich die urſprünglichen Anſchauungen des Raums, Gebiet des

äußeren Sinnes, und der Zeit, Gebiet des inneren Sinnes. Hier ist das Bildungsvermögen schlechthin produktiv, wird nicht afficirt, sondern afficirt sich selbst.

b) empirische, bey Gelegenheit der Empfindungen entsprungene, oder gebildete Anschauungen, welche entweder äußere, Weltanschauungen, oder innere, Anschauungen unserer inneren Seelenzustände sind.

B. Als Nachbildungsvermögen, reproduktive Einbildungskraft, Einbildungskraft im Sinne der empirischen Psychologie. Dieses setzt durchaus die Wirksamkeit des ursprünglichen Bildungsvermögens (A.) voraus, und das allgemeine Gesetz lautet: Jede Reproduktion setzt eine Produktion voraus; keine Nachbildung ohne vorhergegangene Anschauung. Niemand kann daher das Bild des Münsters in Straßburg bey sich reproduciren, wenn er nicht denselben gesehen, d. h., bey der Affektion der Empfin-

das Bild deſſelben producirt hat. Darum ſind die Anſchauungen der reproduktiven Einbildungskraft, wie Jean Paul ſehr treffend ſagt, Abblätterungen von der wirklichen Welt. Zu verwundern iſt nun, wie die Pſychologen die Geſetze dieſer Reproduktionen einzig und allein in zufälligen außer der Einbildungskraft liegenden Umſtänden, und nicht zuerſt in der produktiven Einbildungskraft ſelber, und in der Beſchaffenheit ihrer Bildungen, ſuchen. Dieſes Nachbildungsvermögen iſt eigentlich gar kein beſonderes Vermögen, ſondern ganz und gar das Bildungsvermögen A. Nur die wiederhohlte Produktion iſt eine Reproduktion, durch die Wiederhohlung derſelben erſten Thätigkeit entſteht mir daſſelbe Produkt, freilich das erſtemal mit — das zweitemal ohne — Empfindung, das erſtemal mit der Gegenwart des Gegenſtandes, das zweitemal ohne dieſe Gegenwart. Allein dieſelbe Vollziehung derſelben Handlung des Gemüthes giebt nothwendig dieſelbe Vorſtellung. Eben darum äußert ſich die

reproduktive Einbildungskraft nach empirischen Gesetzen, weil ihre Funktionen sich auf die Funktionen der produktiven Einbildungskraft gründen, in Beziehung auf welche eben die Funktionen des Nachbildungsvermögens als empirisch bestimmt erscheinen. Hieraus gehet unwiderſprechlich hervor, daß A. und B. identische Vermögen sind, nur mit dem Unterſchiede, daß ihre Thätigkeiten in verſchiedene Zeiten fallen, welcher Unterſchied aber keine Differenz unter den Thätigkeiten ſelber hervorbringt.

Das Anſchauungsvermögen äußert ſich

C. als ein ſelbſtſtändiges Vermögen ſeiner urſprünglichen Anſchauungen, ohne vorhergegangene Empfindung und Gegenwart eines Gegenſtandes derſelben, jedoch gebildet aus dem Materiale älterer wirklicher Anſchauungen der Einbildungskraft A., und ihrer Reproduktion B. Man ſiehet, daß ich die poetiſche Einbildungskraft, das Dichtungsvermögen, oder die Phantaſie, meyne. Ich kenne die Mannichfaltigkeit und die Willkühr

in der Bezeichnung der verſchiedenen Operationen und der Produkte einer und derſelben Einbildungskraft recht gut, glaube aber, daß dieſe verſuchte Bezeichnung dem Sprachgebrauch am angemeſſenſten ſey, und ſich am weiteſten von der Willkührlichkeit entferne. Ganz überſehen wird nach meiner Anſicht das Hohe, Herrliche der Phantaſie, wenn Herr Kirchenrath Schmid in ſeinem anthropologiſchen Journal erſten Bandes erſtes Stück S. 10. die Phantaſie als eine Unterart der reproduktiven Einbildungskraft aufführt, wodurch ſie in der That unter ihre Würde herabgeſezt wird. Ganz läugnet ferner mein Lehrer und Freund die Spontaneität dieſes Vermögens, wenn er die Phantaſie S. 6. des genannten Journals beſchreibt „als ein Vermögen ſolcher „Reproduktionen, (?) wo zwar die Beſtand„ſtoffe der jetzigen Vorſtellung in früheren „Produktionen ebenfalls als Beſtandtheile „vorkamen, die Art und Folge der Zuſam„menſetzung (Form) aber von der urſprung„lichen Produktion abweicht.„ Das iſt aus-

gemacht, daß die Stoffe der Phantaſie aus früheren wirklichen Anſchauungen der Einbildungskraft A. jedesmal entlehnt ſind, aber das Phantaſiebild ſelber iſt nie eine Reproduktion, ſondern eine ganz neue, frey entworfene, urſprüngliche, originale Anſchauung, und eben in dieſem Vermögen beſtehet die Originalität des Dichters. Das Materiale der Mozartſchen Dichtungen ſind zwar immer Töne, aber ſeine Kompoſitionen ſind keine Reminiscenzen, ſondern in Anſehung der Form neu, und frey, und originell producirte Melodien und Harmonien, die ihm der Genius, und keine Reproduktion, eingiebt. Der Eiſenkönig mit dem Lilienſtengel, der Götze Moloch ꝛc. iſt ein freies urſprüngliches Bild, das erſtere zweckmäßig und ſchön, das zweite unzweckmäßig und eine alberne Fratze. Bey dieſer Beſtimmung des Zweckmäßigen liegt ſchon etwas Neues, nämlich eine Beziehung des Phantaſiebildes auf Verſtand und Vernunft zum Grunde. Die Phantaſie ſezt allerdings die reproduktive Einbildungskraft voraus, und iſt nicht Schöp-

fer des Elementes der Stoffe. Und je reicher die Welt der reproduktiven Einbildungskraft ist, wie bey Jean Paul, desto reicher und unerschöpflicher die neuen Gestalten der Phantasie. Ich möchte daher die Phantasie eine Wechselthätigkeit der produktiven und reproduktiven Einbildungskraft nennen, wo die produktive Einbildungskraft aus ihrem Vorrathe anschaulicher Vorstellungen, den sie als reproduktives Vermögen hat, neue Formen und neue Anschauungen bildet. Wenn es erlaubt ist, diese beiden Thätigkeiten die Faktoren der Phantasie zu nennen, so kann man sagen, daß bey dem ächten Künstler der produktive, bey dem Nachahmer und Träumer der reproduktive Faktor das Uebergewicht habe.

Das Anschauungsvermögen, oder die Einbildungskraft äußert sich endlich

D. als Darstellungsvermögen. Als solches wirket es nicht frey, als Phantasie, (C.) sondern es ist gebunden an das Darzustellende. Als Darstellungsvermögen

ist die Einbildungskraft dienstbar, und liefert bestellte Arbeit. Die Einbildungskraft stellt aber dar

a) entweder reine Verstandesbegriffe, dann heißen ihre Darstellungen Schemata. Oder

b) empirische Begriffe, die jederzeit, als das Gemeinsame mehrerer Anschauungen aushebend, Gattungs- oder Artbegriffe sind, und deren Darstellungen Gemeinbilder heißen.

c) Oder endlich das Darzustellende sind Ideen, §. 1. denen nur analoge Anschauungen gegeben werden können, welche eben die Symbole sind.

Das Darstellungsvermögen ist daher eine symbolische Vereinigung des Anschauungs- und Denkvermögens. Das Anschauungsvermögen aber zeigt sich hier einmal, als reproduktives Vermögen, aus dessen Vorrathe von Anschauungen irgend eine, die für die Idee zweckmäßig ist, ausgehoben wird; ferner als produktives Vermögen, welches die Anschauung so gestaltet, durch Ergän-

zung oder Weglaſſung einzelner Theile ſo bildet, daß ſie der Idee analog angemeſſen ſey. Die Einbildungskraft äußert ſich mithin im Symbol abermals in der Wechſelthätigkeit ihrer produktiven und reproduktiven Seite, doch nicht als Phantaſie, in freyer Selbſtthätigkeit, ſondern gebunden an die darzuſtellende Idee, alſo thätig unter dem Drucke der Vernunft.

Es würde eine allzugroße Epiſode und eine zu weite Entfernung von unſerem Ziele ſeyn, wenn wir in dem Gebiete der empiriſchen Pſychologie weiter luſtwandeln wollten. Ich glaube aber, daß dieſe abgezäunten Parthien dem Forſcher nicht ganz unintereſſant ſeyn mögen, und daß es dem Kunſtverſtändigen nicht ſchwer ſeyn, wenn nur der allgemeine Riß ſeine Richtigkeit hat, ſich zu orientiren und das Einzelne mit dem Allgemeinen in Uebereinſtimmung zu ſetzen.

Zwiſchen die Vernunft und die Einbildungskraft tritt aber

3) ein neues Vermögen in der Erzeugung des Symbols ein, nämlich die Urtheilskraft. Wenn wir beſtimmte eigenthümliche Thätigkeiten

des menſchlichen Geiſtes mit beſonderen Namen nennen, und in der philoſophiſchen Abſtraktion dazu beſondere Vermögen annehmen, ſo folgt noch nicht, daß dieſe logiſche Unterſcheidung einen realen Unterſchied in der Wirklichkeit vorausſetze. Mag das, was wir Urtheilskraft nennen, immerhin nur eine beſtimmte Modifikation Einer und derſelben Urkraft ſeyn, ſo iſt es doch wohl gethan und verſtändlicher, von einer Urtheilskraft, als einem von der Vernunft zu unterſcheidenden Vermögen zu reden. Urtheilskraft nennt man das Vermögen, das Beſondere zu dem Allgemeinen (Regel) aufzufinden, und es unter das Allgemeine zu ſubſumiren, oder daſſelbe als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Dieſes Beurtheilungsvermögen kann nicht belehrt, ſondern nur geübt werden, und iſt der Verſtand, der nicht vor den Jahren kommt. Es kann nicht belehrt werden. Denn alle Unterweiſung geſchieht nur durch Mittheilung der Regeln. Ob aber etwas wieder unter einer Regel enthalten, ein caſus datae legis ſey, kann nicht wieder durch eine Regel beſtimmt werden, ſonſt foderte dieſe Regel eine zweite, um die erſte anzuwenden, die zweite eine dritte, und ſo

ins unendliche. Eigentlich aber ist die Urtheilskraft wohl nichts anders, als die Vernunft selber, wie sie das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, und des Besonderen zum Allgemeinen bestimmt. Dieses Verhältniß kann in einzelnen Fällen nur gefunden, getroffen werden auf eine genialische Weise, nicht durch Regeln bestimmt. Denn, wer sollte der Vernunft die Regel geben, wenn nicht sie selber? Die beschriebene Urtheilskraft wird von den Logikern die bestimmende genannt. Diejenige umgekehrte Urtheilskraft, die zu dem gegebenen Besonderen das Allgemeine, oder die Regel sucht, wie z. B. der physische, der psychologische Naturforscher thut, wird die reflektirende Urtheilskraft genannt.

Es scheinet nun die bestimmende oder subsumirende Urtheilskraft zu seyn, die bey der Erzeugung des Symbols sich thätig erweiset, um das Besondere zu dem Allgemeinen aufzufinden, und es unter dasselbe zu subsumiren. Aber kein Bild des Endlichen entspricht seinem Inhalte nach dem Unendlichen, beide Begriffe schließen einander aus, geschweige daß der eine Merkmahle des andern enthalte. Denn der Idee ist nichts Empi-

tisches angemessen, und die ganze Endlichkeit reicht nicht an das Unendliche. Das Endliche kann folglich nicht unter die Ideen des Unendlichen subsumirt werden. Es muß demnach die reflektirende Urtheilskraft seyn, die in die Erzeugung des Symbols mit eingehet. Nicht jede sinnliche Anschauung ist, wenn gleich zur indirekten Darstellung einer Idee, angemessen, sondern nur diejenigen, die mit der Idee unter gleichen Verhältnissen gedacht werden können. Die Identität des Verhältnisses ist es demnach, worin Anschauung und Idee sich gleichen. Die Identität oder die Verschiedenheit mehrerer Begriffe oder Verhältnisse zu beurtheilen kommt aber nur der Urtheilskraft zu, und diejenige Ueberlegung, durch welche Begriffe, Dinge verglichen werden, um ihr Gemeinschaftliches, ihre Identität oder Verschiedenheit zu finden, heißt Reflexion. Nur vermittelst der reflektirenden Urtheilskraft kann also das passende Bild für eine Idee gefunden werden.

Nebenbey gewinnen wir hier eine neue Ansicht, einen neuen Reflexionspunkt zur Beurtheilung der transcendenten, mystischen Philosophien, die das

Unendliche im Endlichen anschauen und darstellen, wenigstens das Erstere im Lezteren abglänzen lassen. Man wendet gegen die Warnungen der Kritik auf übersinnliche Dinge die Kategorien an, wie auf sinnliche Erscheinungen, objektivisirt das eine, wie das andere, wie wohl im ersteren Falle nur die bloße Form der objektiven Einheit zum Objekte (für die Phantasie) gemacht wird. So wird zwischen beiden Welten, die ganz verschiedenen Erkenntnißvermögen ihr Daseyn verdanken, eine Analogie gesezt. §. 4. Und nun reflektirt man über die Objekte beider Welten, als ob sie nur zwey Aeste Eines Stammes wären. Die witzige Vergleichung hebt an, der Parallelismus tritt blendend hervor, das Unendliche und Endliche, von denen jedes das andere aufhebt, durchdringen sich immer inniger im Spiele der Reflexion, bis sie zulezt in der Identität, die bis zur Identität des Seyns an sich gesteigert wird, in eins zusammenfallen, da ja das Seyn (der intellektuelle Begriff desselben) sich selber ewig gleich ist. Die verkannte, unterlassene transcendentale Reflexion, deren Unterlassung dem Leibnitzischen System sein Daseyn gab, — ist

sie es nicht, welche alle alten und neuen philosophischen Systeme gebar, ein Punkt, den selbst der verdienstvolle Tennemann in der Würdigung jener Systeme nicht scharf genug ins Auge faßt?

So gehören also zur Erzeugung eines Symbols drey Grundkräfte, Vernunft, welche die Idee, den Glanz- und Lichtpunkt der symbolischen Anschauung bestimmt, und sie von derjenigen Seite erfaßt, wo sie mit etwas Endlichem in ein gleiches Verhältniß treten kann; Einbildungskraft der Maler, ζωγραφος, wie Plato sie nennt, die aus ihrer Bildergallerie diejenige Anschauung hergiebt, welche die reflektirende Urtheilskraft für angemessen und zweckmäßig erkläret. *) Ein schönes, treffendes Symbol, wie

*) An diesem Orte wird es nun deutlicher seyn, was es oben minder gewesen wäre, wenn ich behauptete, daß das Darstellungsvermögen §. 10. D. nichts anderes, als Phantasie und Urtheilskraft, oder noch lieber, Phantasie und Vernunft in Wechselthätigkeit sey, wie denn auch Kant den Schematismus — der Urtheilskraft beilegt. Ueberhaupt ist es eine sehr unphilosophische Einbildung, anzunehmen, daß Seelenvermögen, die wir zum Behuf der Reflexion durch Abstrak-

z. B. der Gott — Vater, welches nicht nach Regeln ſuchend gefunden, ſondern gleichſam genialiſch getroffen wird, (denn die Urtheilskraft kann nicht durch Regeln belehrt werden,) iſt daher immer ein willkommener Fund, den Poeſie und Religion ihren Genien verdanken.

Sehen wir auf unſeren zeitherigen Gang zurück, ſo beobachten wir ein pſychologiſches Verfahren, indem wir das Symbol in ſeine Beſtandtheile auflöſeten, und den verſchiedenen Seelenvermögen ihren Antheil vindicirten. Nicht ganz zum Ueberfluß geben wir von dem Ganzen noch eine philoſophiſche Anſicht, nämlich eine

§. 11.

Deduktion des Symbols aus dem Princip der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, ſagt Kant in der Critik derſelben, ſey das Mittelglied zwiſchen Verſtand

tion von andern trennen, in dieſer Getrenntheit exiſtirten und wirkten. Nein! keine Seelenkraft, am wenigſten die Phantaſie, wirkt je allein, ſondern immer das ganze Chor, wiewohl jedesmal nur Eine Seelenkraft die Melodie und Hauptſtimme hat.

und Vernunft, durch welches zugleich das Gebiet der Naturbegriffe und das der Freiheitsbegriffe einander genähert werden. Dieſes wäre aber nur möglich, wenn die Urtheilskraft zum Theil Verſtand, zum Theil Vernunft, alſo ein Amphibion zwiſchen beiden wäre. Da der Verſtand, die Urtheilskraft und die Vernunft im engſten Sinne eigentlich nur als verſchiedene Funktionen eines und deſſelben Vermögens anzuſehen ſind, und die in philoſophiſcher Hinſicht nothwendige Unterſcheidung der verſchiedenen Funktionen keinen realen Unterſchied der Kräfte begründet, ſo iſt die Urtheilskraft das Eine Vernunftvermögen ſelbſt, in der reflektirenden Anwendung ihrer Ideen auf das Endliche, wo ſie den Namen „Urtheilskraft“ annimmt, ſo wie ſie Vernunft ſchlechthin, als Vermögen der Ideen, genannt wird. Schon zur Möglichkeit dieſer Reflexion der Vernunft oder der Urtheilskraft wird vorausgeſetzt, daß die Natur, ihrer Form nach, zweckmäßig für die Vernunft ſey, und alſo die Ideen der Vernunft auf die Form der Natur angewendet werden können. Wir folgern aus dieſem Princip

1. Die Natur, das Endliche, Bedingte — hat eine Beziehung auf das Unbedingte. Die zum Unbedingten fortschreitende Vernunft bezieht nothwendig das Endliche auf das Unendliche.

2. Die ganze Natur, für die — als Gegenstand der Erkenntniß — der Verstand gesetzgebend ist, ist einer höheren, unbedingten Gesetzgebung unterworfen. Trägt man nun den Vernunftbegriff „des Zweckes„ in die Natur hinein, so erscheint die Natur bloß als Mittel für das Uebersinnliche, der Zweck der Natur liegt außerhalb derselben. (Ohne Vernunft, besonders die moralische, gäbe es für uns in der Natur nichts als Mechanismus, vielleicht nicht einmal Organismus, weil dieser nicht ohne die Idee des Zweckes denkbar ist. —). Das andere Gebiet hingegen, für welches die Vernunft konstitutionsmäßig gesetzgebend ist, ist die Sphäre der Freiheitsbegriffe.

3. Die Naturordnung ist also der moralischen Ordnung unterworfen,

und bey der Reflexion über die erste nimmt die Vernunft an, daß sie sey zweckmäßig für die Ordnung der Freiheit.

4. Auch einzelne Gegenstände der Natur, Arten und Gattungen derselben, müssen demnach für einzelne Ideen, um diese sinnlich anzudeuten, angemessen und zweckmäßig seyn. Für jede wahre Idee giebt es ein treffendes Bild.

5. Das Angemessene und Zweckmäßige der Erfahrungsgegenstände für die Ideen liegt nicht in ihrer Materie — was der Empfindung — sondern in ihrer Form, die dem Verstande angehört. Das Zweckmäßige der sinnlichen Anschauungen zur Darstellung der Ideen wird also immer in den Verhältnissen der sinnlichen Gegenstände liegen, die mit den Verhältnissen der Ideen zu dem durch sie Bedingten identisch sind. Solche Anschauungen heißen aber analoge, und diese mit einem Worte Symbole.

Hier läßt es ſich nun recht augenſcheinlich zeigen, daß das, was Kant den Typus des Sittengeſetzes nennt, nichts anderes ſey, als das Symbol, und zwar die Form aller Symbole. Die Idee des Sittlich-Guten iſt eine Vernunftidee, der durch dieſelbe beſtimmte Gegenſtand iſt etwas Ueberſinnliches, Intelligibles. Dennoch, obgleich das Sittlich-Gute weder ſinnlich angeſchaut, noch in der Handlung, als einem Theil der Sinnenwelt, enthalten ſeyn kann, ſoll jene Idee auf das Empiriſche angewendet werden. Wie iſt nun die Anwendung der reinen Idee des Sittlich-Guten auf einzelne empiriſche Handlungen möglich, ſo daß ich ſagen kann: dieſe Handlung iſt Recht, Pflicht, erlaubt? Bey der theoretiſchen Erkenntniß kommen uns die Schemate zu Hülfe, um empiriſche Data unter die reinen Verſtandesbegriffe zu ſubſumiren. Allein für die Ideen giebt es keine Schemate, weil ſie ſonſt direkt angeſchaut würden, und wir einen konſtitutiven Gebrauch von ihnen machen könnten, welches aber nicht der Fall iſt. Um nun dennoch die Idee der Pflicht auf einzelne, empiriſche Handlungen, folglich eine praktiſche Idee auf die Erfahrung,

anzuwenden, ſo legt die praktiſche Urtheilskraft, der die Beurtheilung einer pflichtmäßigen Handlung zukommt, den reinen Verſtandesbegriff der Naturgeſetzmäßigkeit der Idee der moraliſchen Geſetzmäßigkeit unter, und fragt: kannſt du z. B. eine phyſiſche Naturordnung wollen, wo jeder mit Nothwendigkeit und ohne Ausnahme den andern um jeder Beleidigung willen todtſchlägt? Hier wird die moraliſche Ordnung unter dem Bilde (Symbol) der Naturordnung, und die moraliſche Nothwendigkeit oder Möglichkeit unter dem Bilde der phyſiſchen Nothwendigkeit oder Möglichkeit vorgeſtellt. Dieſes Verfahren der praktiſchen Urtheilskraft, wo dieſe einer Maxime des Handelns die Form der Natur und der Naturgeſetzmäßigkeit unterlegt, um darnach die ſittliche Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit einer Handlung nach ſittlichen Principien zu beurtheilen, und aufzufinden, nennet nun eben Kant den Typus des Sittengeſetzes.

Die Natur in formeller Bedeutung, d. i., das Daſeyn der Dinge, inwiefern es durch allgemeine Geſetze nothwendig beſtimmt iſt, wird da

als ein Bild, als ein Symbol der moralischen Ordnung, inwiefern diese durch sittliche Principien nothwendig bestimmt ist, gebraucht. Die Form der Naturgesetzmäßigkeit wird und ist für die Urtheilskraft ein heuristisches Princip der moralischen Gesetzmäßigkeit. Das höchste und allgemeinste Symbol der Ideen, ihrer Form nach, und insbesondere der praktischen, ist daher die Form der Natur, oder der reine Verstandesbegriff der Gesetzmäßigkeit, welcher Begriff in der Erfahrung im Einzelnen dargestellt werden kann.

Diesem Verfahren der praktischen Urtheilskraft bey der Erzeugung des Typus, oder des sinnlich darstellbaren Bildes der moralischen Gesetzmäßigkeit, liegen Principien zum Grunde, die noch keine Psychologie erörterte, und die wir daher zur Erweiterung dieser Wissenschaft, hier aufstellen wollen, da dieser Gegenstand wesentlich zu unserer Untersuchung gehört.

1. Jedes höhere Erkenntnißvermögen specificirt und versinnlicht (individualisirt) seine Begriffe durch diejenigen Begriffe eines niederen Erkenntnißvermögens,

welche der Form nach mit den ersteren am meisten zusammenstimmen.

2. Die Vernunft specificirt, individualisirt ihre Ideen durch die reinen Verstandesbegriffe, ihre Principien durch die Form der Verstandesgrundsätze, oder der Naturprincipien.

So verfährt z. B. Fichte in seinem seligen Leben. Die Idee des Absoluten, oder des Seyns an sich, bestimmt er durch die Kategorien der Relation und der Modalität, behandelt aber diese reinen Verstandesbegriffe nicht als Typen und Bilder, sondern als Schemate, und wähnet real zu philosophiren, oder das Seyn an sich zu erkennen. Die Philosophie in dem seligen Leben wäre also Mysticism, wenn nach Kant dasjenige Verfahren Mysticism ist, wo man das, was bloß zum Symbol dienen kann, zum Schema macht, und so ins Ueberschwengliche hinausschweift. Vergl. Critik der pr. Vern. S. 225.

3. Der reine Verstand specificirt und versinnlicht seine Begriffe ihrer Form nach durch die Form des Verfahrens der Einbildungskraft oder des Anschauungsvermögens. So entstehen die Schemate, oder die allgemeinen sinnlichen Bilder für reine Verstandesbegriffe. Z. B. für den Begriff der Substanz das Bild des durch die Momente der Zeit hindurch Beharrlichen, des Bleibenden im Wechsel.

4. Empirische Begriffe werden veranschaulicht durch empirische Gemeinbilder, und durch reale, mit Empfindungen verbundene, Anschauungen.

Diese psychologischen Grundsätze weisen hin auf einen allgemeinen Organismus und eine durchgängige wechselseitige Zweckmäßigkeit der Erkenntnißvermögen unter einander und für einander. So ist also das allgemeine Verfahren des reinen Verstandes zweckmäßig für die reine Vernunft; das allgemeine Verfahren der Einbildungskraft

iſt zweckmäßig für den reinen Verſtand; und ſo folgt, daß die realen empiriſchen Anſchauungen zweckmäßig ſeyn müſſen für das Einbildungs- und Verſtandes- oder für das Anſchauungs- und Denk-Vermögen. Indem nun, von der formellen Seite angeſehen, Anſchauungen zweckmäßig ſind für die Schemate, die Schemate für die Verſtandesbegriffe, die Verſtandesbegriffe für die Ideen, ſo erhellet hieraus nach einem andern Geſichtspunkte die Möglichkeit des Symbols, und die Analogie zwiſchen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt, §. 4., welcher § hier diejenige Erweiterung und Vollſtändigkeit erhält, die wir oben demſelben noch nicht geben konnten.

§. 12.

Zwey allgemeine Formen, das Unendliche zu verſinnlichen.

Aus den beiden Formen der ſinnlichen Anſchauungen, nämlich den reinen Anſchauungen des Raums und der Zeit, ergeben ſich zwey allgemeine Formen, das Unendliche zu verſinnlichen und zu objektiviſiren, ſo wie in den reinen Ver-

ſtandesbegriffen die intellektuellen Formen, das Unendliche der Vernunft zu verſtändigen, gegeben ſind. Raum und Zeit ſind ſelber unendliche Größen. Das heißt nicht, als ob ſie keinen Zuſatz litten, und ſie etwa zwey angemeſſene Darſtellungen der Einalheit der Vernunft wären: ſondern es heißt: beide ſind Größen, deren Erzeugung nie ganz vollendet, deren Einheit durch keine Zahl beſtimmt ausgedrückt werden kann, ſo daß man jede angenommene Größe in der Anſchauung zu ſich ſelbſt addiren und mit ſich ſelbſt multipliciren kann, und dieſes ins Unaufhörliche. Aus der reinen Anſchauung des Raums entſpringt daher für die Vernunftidee die ſinnliche Form der unendlichen Ausdehnung, ſo daß wir z. B. Gott, der Weltſeele ꝛc. Allgegenwart, Ubiquität, Allenthalbenheit beilegen. Wird nun gar die Idee des Unbedingten, des höchſten Realweſens als eine Subſtanz unter der ſinnlichen Form der unendlichen Ausdehnung gedacht, ſo entſtehet Spinozas Subſtantia una infinitae extenſionis, doch unter dieſem Symbol, welches Spinoza dogmatiſch, als die wahre und einzige Realität, nimmt, dachten die Philoſophen ſich das Unendliche weniger.

Lieber dachten ſie ſich daſſelbe als etwas Ewiges, als das ewige, und unveränderliche Seyn. Nun ſtehet freilich die Ewigkeit nicht unter der Bedingung der Zeit. Allein in Begriffen läßt ſich die Ewigkeit nicht anders als negativ beſchreiben, ſo wie die Allgegenwart. Der gemeine Verſtand, der ſich genöthiget ſiehet, das Unbedingte ſich zu verſinnlichen, ſtellet ſich daher die Ewigkeit als ein Seyn zu allen Zeiten ſinnlich vor, und da die Zeit etwas nie Zuvollendendes iſt, als eine unendliche Zeit. Ja, Allgegenwart und Ewigkeit würden für uns gar keine Bedeutung haben, da dieſe Ideen, intellektuell verſtanden, Negationen alles Raums und aller Zeit ſind, wenn wir ſie nicht als Negationen des Raums und der Zeit dächten. Denken wir uns dagegen irgend eine Idee als ein wirkliches Ding, wozu wohl der Dichter, nicht aber der Philoſoph, ein Recht hat, weil jener anſchauend dichtet, dieſer aus Principien denkt; denken wir uns z. B. die Weltſeele als etwas Reales, ſo müſſen wir uns ihre Wirkungen zugleich denken als gehend durch alle Räume und durch alle Zeiten, als ſich offenbarend in allem Empiriſchen. Die Objekte im Raume aber wer-

den angeschauet als Körper, die Subjekte des inneren Sinnes, die Sub-Objekte, als Seele. Hieraus entspringen zwey Formen der Symbole, nämlich die Verkörperung, und die Beseelung.

§. 13.

Poetische Formen der Symbole.

Die allgemeinste Form symbolischer Vorstellungen des Unbedingten ist die Personifikation. Der unkultivirte Mensch trägt sein wohlbekanntes, oder vielmehr stark gefühltes, Ich auf die ganze sichtbare und unsichtbare Welt über, und die Form, unter welcher seine Phantasie das unendliche, so wie jedes einzelne endliche Leben anschauet, ist die Personifikation. Der Personifikation verdanken alle sogenannte allegorische Gottheiten ihre Existenz und Verehrung, z. B. der Tod, bey den alten Deutschen Hell, auf einem dreifüßigen Pferde umherreitend; die Nothwendigkeit, fatum; das Glück, τυχη; die Nemesis, ἡ των θεων μαλιστα ὑβριστaις απαραιτητος. Pauſ. I. 33. Bey den Römern

der Honos, Pavor, Pallos; die Fides, Pudicitia, Pietas; die Suada zu Athen; der Gott des Lachens bey den — Spartanern; die Liebe, der ερος, ιμερος, ποθος bey den Griechen, besonders zu Megara. Ins Läppische aber giengen diese Personifikationen, wenn die Lazedämonier sogar einen Gott der Mischung des Wassers und Weins Κρατων, (von κεραω, κερανυμι) und einen Knetegott bey der Zubereitung des Teiges zu Brod, Ματτων, personificirten. Diese Personifikation ist nun entweder **Beseelung**, oder **Verkörperung**. Die griechische Mythologie **beseelet das Körperliche**, die Romantik **verkörpert das Geistige**.

Ich stimme dem **Jean Paul** *) bey, wenn er das Beseelen für früher erklärt, als das Verkörpern, weil das Geistige, als das Allgemeinste, sich leichter in dem Körperlichen, als dem Besondern, finden lasse, als umgekehrt die Individuation des Allgemeinen, so wie die Moral aus der Fabel leichter zu ziehen sey, als die Fabel aus der Moral. Auch nach der Geschichte sind die Be-

*) **Vorschule der Aesthetik**, zweite Abtheil. S. 296.

ſeelungen früher, als die Verkörperungen, ſo wie die Verkörperung ſchon den Begriff des Geiſtigen vorausſezt. Allein keines iſt eigentlich ohne das andere, wiewohl man zuerſt dem Sichtbaren etwas Unſichtbares, als dem Körper eine Seele gab, und ſpäter die unſichtbaren Weſen in der körperlichen Form wieder dachte.

Die Beſeelung iſt wieder von dreifacher Art. Entweder Animaliſirung, wo man ſich das Wirkende als lebend, oder als Thier denkt, z. B. die Welt als ein Weltthier. Oder Humaniſirung, Anthropomorphismus, und zwar entweder in menſchlicher Geſtalt, oder als menſchliche Seele. Obgleich die Idee der Gottheit alle Begrenzung in einer körperlichen Geſtalt ausſchließt, ſo giebt es doch für uns keine edlere Form, als die menſchliche, welche der bildende Grieche zum Ideale erhob. Aber die göttliche Intelligenz können wir durchaus nicht anders denken, als nach der Analogie mit einer menſchlichen Seele, wiewohl die Vorſtellung Gottes als einer Intelligenz ſelbſt ſchon eine Vermenſchlichung, obgleich nur die reine Form der Vermenſchlichung, iſt. Der Anthropomorphismus der Götter war anfäng-

lich ganz roh und ſinnlich. Man ließ die Götter gebären, zeugen, gezeugt und geboren werden; man legte ihnen Hunger und Durſt, Ermüdung und Schläfrigkeit, Eitelkeit und Habſucht, Jachzorn und Rache ꝛc. bey. Später legte man ihnen intellektuelle Eigenſchaften in höheren Graden bey, und nur zulezt ward die Gottheit rein und vollkommen moraliſch, ſo wie denn auch die Beilegung reiner moraliſcher Eigenſchaften der erlaubte Anthropomorphismus iſt, wo ſogar die Idee der Heiligkeit unter gar keinem Symbol angeſchaut, ſondern nur rein gedacht werden kann.

Wenn Kant, und mit ihm Mellin, und Heydenreich und andere den Anthropomorphismus in ſymboliſchen und dogmatiſchen eintheilen, ſo iſt dieſe Eintheilung durchaus falſch, und eben ſo, als wenn man die Metapher in uneigentlichen und eigentlichen Ausdruck eintheilen wollte. Denn der Anthropomorphismus iſt ſelber nichts anderes, und nichts mehr, als ein Symbol, als eine Humaniſirung des Göttlichen, und eine Vorſtellung des Unendlichen unter einem endlichen, menſchlichen Bilde. Nur der Aberglänbiſche, der über den Urſprung ſeiner Ideen

ſich keine Rechenſchaft geben kann, kann die ſymboliſchen Bilder und Anſchauungsarten eigentlich verſtehen, als ob etwas Reelles in Gott dadurch erkannt, und nicht vielmehr bloß eine unbekannte Realität nach der Analogie mit Menſchen gedacht werde. Es iſt daher einleuchtend, daß aller Anthropomorphismus nur ſymboliſch, und der für dogmatiſch gehaltene nichts als Aberglaube, nämlich Verwechſelung des Symbols mit der Sache, ſey. Aller Anthropomorphismus iſt entweder ſinnlich, oder intellektuell; ſinnlich, wenn Gott äußere oder innere Sinnlichkeit, z. B. Augen, Hände, Gefühle, Affekten ꝛc., intellektuell, wenn ihm menſchliche Erkenntnißvermögen, Verſtand, Erinnerung u. ſ. w., beigelegt werden. Die Heiligkeit aber iſt das Abſolute ſelber, von der uns erkennbaren, nämlich praktiſchen Seite, angeſehen. Vergleiche §. 23. Oder die dritte Art der Beſeelung iſt Apotheoſe, Vergöttlichung, welche wieder entweder Vergötterung lebloſer Dinge; (Fetiſchismus) oder der Thiere, (Thierdienſt,) oder der Menſchen und menſchlicher Glieder, z. B. des Phallus; oder endlich Vergötterung perſonificir-

ter Begriffe, z. B. des Schlafs, des Todes, der Fruchtbarkeit, (Demeter, Ceres,) ist. (Allegorische Gottheiten.) Doch nur die Vermenschlichung des Göttlichen, nicht die Vergötterung des Menschlichen und Thierischen, ist wahres Symbol.

§. 14.

Arten der Symbole. Theoretische, oder spekulative, ästhetische, moralische, religiöse.

Die Symbole können auf mannichfaltige Weise eingetheilt werden. Die fruchtbarste Eintheilung aber scheint mir die angegebene, nämlich die nach den verschiedenen Erkenntnißvermögen geordnete, und nach den Zwecken ihres Gebrauches bestimmte, zu seyn. Oben an stehen daher

1. die theoretischen Symbole, welche den Ideen der wissenschaftlichen Vernunft eine sinnliche Beziehung und ästhetische Klarheit, oder Lebendigkeit geben. Es ist die Frage: ob eine innerhalb ihrer Grenzen sich haltende Vernunft solcher Symbole zum wissenschaftlichen Gebrauch bedürfe? Diese Frage scheint mir verneinend beantwortet

werden zu müssen. Fürs erste findet man bey allen Philosophen, die in wissenschaftlicher Strenge ihre Ideen darstellen, diese Symbole nicht, vielmehr nur bey den mystischen Philosophen, wo die Symbole den Mangel übersinnlicher Realität ersetzen, oder auch bey popularen Philosophen, wo dieselben den Ideen ästhetische Klarheit und Lebendigkeit verschaffen sollen. Kant in seiner Critik, Fichte in der Wissenschaftslehre, Wolf in seinen Werken ꝛc., wissen nichts von Symbolen. Jede Vernunftwahrheit, wenn sie mit philosophischer Präcision ergründet und bestimmt werden soll, muß auch ohne Schmuck, ohne Hülfe der Phantasie, in reinen Ideen dargestellt werden. Was sollten da Symbole? Den Ideen übersinnlichen Gehalt geben? Das vermögen sie nicht. Denn sie enthalten nur ein analogisch Gedachtes, und sie sind nur ein Sinnendunst, in welchem das Sternenlicht der Ideen gebrochen erscheint. Oder um lebhaft darzustellen? Das ist das Geschäft des spekulativen Philosophen nicht, der den Ursprung, den eigentlichen Gehalt, und die Gültigkeit der Ideen mit apodiktischer Gewißheit ausmitteln will. Alle ästhetische Darstellung findet

auch nur dann erst Statt, wenn der Denker sein trockenes, aber verdienstliches Werk vollendet hat. Philosophen, die in ihren Systemen der Symbole nicht entbehren können, charakterisiren ihre Philosophie eben dadurch als mystisch, und verrathen, daß ihre Darstellung nicht rein scientifisch, sondern parabolisch sey.

Eines der glänzendsten und allen Schwärmern eigenen Symbole, ist das des Lichtes. Plotin, Porphyr, Philo, Jakob Böhm, die Bourignon u. s. w. können ohne Licht und Urlicht nicht auskommen. Es ist sonderbar, daß man behaupten wollte, die Lichthypothese sey nur von den Morgenländern angenommen worden. Mit Recht sagt dagegen Tennemann, *) daß der Abendländer erst dem Morgenländer gleichgesinnt werden, und mit ihm gewisse gemeinschaftliche Berührungspunkte bekommen mußte, wenn eine gleiche Vorstellungsart bey beiden entstehen sollte. In der gleichen Geistesstimmung liegt daher der Grund des Bedürfnisses, zu dem Lichtsymbol seine Zuflucht zu nehmen. Wenn verschiedene Denker

*) Geschichte der Philosophie, fünfter Band, S. 242.

das Ideale für zugleich real halten, und doch bey dem Mangel eines specifisch Anschaulichen zu den Gebilden der Phantasie und den Vorräthen der reproduktiven Einbildungskraft ihre Zuflucht nehmen müssen, so begegnen sie sich dann in einem und demselben einzig zweckmäßigen Symbol, so wie es auch allgemeine mimische Gebehrden giebt, indem kein Volk zu einer Bejahung den Kopf schüttelt. Ein solches allgemeines Symbol der Erkenntniß, der Intelligenz, ist nun das Licht, und selbst die kalte Logik kann ohne die Klarheit der Begriffe nicht auskommen, so wie Fichte den deutlich erkannten Gegenstand durchsichtig nennt. Was aber bloß Bild und Symbol ist, wird von den Mystikern, die gern für nüchterne Intellektualphilosophen gelten möchten, in eine Sache, und so Gott in ein unbegreifliches Urlicht verwandelt. Ὁ θεος φως εστι, sagt Philo, και ου μονον φως, αλλα και παντος ἑτερου φωτος αρχητυπον, λογον εχον παραδειγματος. So streben alle Schwärmer, ungeachtet ihrer intellektuellen Anschauung, ihren Ideen, die sie in Dinge metamorphosiren, aus sinnlichen Symbolen eine luftige Haltung zu geben. Dieser Hang wird um so

ungezügelter, wenn die Täuschungen übernatürlicher Offenbarungen hinzukommen, wo die Nachfrage nach den subjektiven Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß sogar unter die verwegenen Gottlosigkeiten gehört. Man kann daher sagen: es giebt intellektuelle Symbole zum Behuf der reinen Philosophie; aber es sollte keine geben. *)

Die allerzweckmäßigsten und unschicklichsten Symbole sind

2) die ästhetischen, welche eine Idee schön darstellen, also nicht bloß die Vernunft, sondern auch den Geschmack befriedigen. Die griechische

*) Daß der Oromazes der Perser das symbolisch personificirte Licht, und der Ariman die symbolisch personificirte Finsterniß, und beide Personifikationen des guten und bösen Princips seyen, ist offenbar. Mit dieser Personifikation hatte aber alle fernere Untersuchung über die ersten Principien ein Ende, und wir sehen daher, welchen Nachtheil für die Philosophie solche poetische Personifikationen haben, so bald man das Absolute objektivisirt und in eine Person verwandelt. Solche Poesien sind immer Verderben für die Wissenschaft, weshalb es besser ist, von dem Absoluten als einem neutro zu reden, wo der näheren Bestimmung offener Platz gelassen wird. —

Mythologie besteht aus lauter schönen Symbolen, in jedem Gotte, in jeder Göttin, in den Musen und Grazien werden Ideen schön dargestellt. Selbst der Name der Poesie ist dem Griechen zu prosaisch, sie wird dem Pindar zu einem Garten der Musen. Die ästhetischen, auf das Gefühl des freien Wohlgefallens in der Beurtheilung eines Gegenstandes sich beziehenden Symbole sind aber entweder schön oder häßlich, erhaben oder Fratzen, groß oder abentheuerlich. So ist die Idee und das Bild des Teufels häßlich, fratzenmäßig und abentheuerlich zugleich. Die Religionsgebräuche des Heidenthums und besonders die der Indianer sind Fratzen und abentheuerlich. Simon der Stilit, die Klöster und Gräber für lebendige Heilige, die Statuten vieler Mönchsorden, die Reliquien, den heiligen Stuhlgang des Lama mit eingeschlossen; die monströsen Götzenbilder mit Thierköpfen, die heiligen Werke der Fakirs, z. B. einen Weg von dreißig Meilen bis an den Ganges mit der Länge seines Körpers zu messen, die Geisselungen der Christen u. s. w., sind bald Fratzen, bald abentheuerlich, größtentheils beides zugleich. Gegenstände der Religion,

auch Empfindungen der Religion, denen Ideen zum Grunde liegen, können nicht anders als groß und erhaben dargestellt werden. Die Darstellungen der Indianer, Chinesen, Ostiaken ꝛc. aber sind ein verfehltes und verzerrtes Erhabene und Große. Wir sehen hier, wie Religion und schöne Kunst sich gegenseitig bedingen, wie ein noch geschmackloses Volk kein rein religiöses seyn, und wie man aus dem öffentlichen Kultus eines Volkes seine Vernunft- und Geschmackskultur erkennen könne; weil der Kultus die symbolische Darstellung der Ideen und des Geschmackes eines Volkes ist. Auch der jüdische Kultus, selbst in dem Tempel zu Jerusalem, war das Gegenstück des Erhabenen und Großen.

3) Fast einen Mangel haben wir an praktischen Symbolen, die theils rechtliche, theils ethische sind. Sie beziehen sich meistentheils auf eine analoge Darstellung einzelner Tugenden, z. B. die Treue und Wahrhaftigkeit durch das mimische Symbol des Handschlags, die Verschwiegenheit als Kind mit dem Finger auf dem Munde ꝛc. Die in die Tiefen des Gemüths eindringende, und das Böse ausspähende Selbsterkennt-

turgen aber gleichen ſchlechten Schauſpieldichtern, die das, was dem Dynamiſchen der beſeelten Rede abgehet, mechaniſch, durch große Menſchengruppen und durch den Glanz der Dekoration erſetzen wollen. Um Gottes willen nur keine heidniſche Sinnlichkeit, nur keinen impoſanten Pomp in unſere chriſtlichen Kirchen, wo nur himmliſche, zum Unſichtbaren ſich aufrichtende Gemüther anbeten ſollen! Mit eurem liturgiſchen Pomp macht ihr es gerade ſo, wie viele Tugendlehrer, die durch eudämoniſtiſche Verſüßung der herben Pflicht das Herz zur Moralität zu erheben glauben. Nein, ſagt Fichte mit Recht, damit wird das Gute auch nicht einmal angefangen. Die Seele lebt da noch außer den Schranken der Tugend, immer noch in dem Vorhofe der Sinnenluſt. Die chriſtliche Sinnlichkeit in jedem Gebrauch, in jedem Symbol, muß ſo dünne ſeyn, daß der Geiſt ſichtbar und fühlbar durchſchimmert. — Man hat mir öffentlich und zu wiederhohltenmalen die Ehre erwieſen, mich zu einer Theorie der Liturgik aufzufordern. Man erwartet wohl mehr von mir, als ich zu leiſten im Stande bin. Ich überlaſſe

daher dieſes Verdienſt gerne einem andern. Ich würde eine ſolche Theorie auch nur mit einer unwilligen, ſcharfen, und mit Scheidewaſſer ätzenden Critik der beſtehenden und in Vorſchlag gebrachten Liturgien anheben können, ein deutlicher Beweis, daß ich zu dieſem Geſchäft nicht tauge.

§. 16.

Syſtematiſche Ueberſicht aller religiöſen Symbole ihrem Inhalt nach.

Nachdem wir den formellen Theil der Symbole hinlänglich erwogen haben, ſo ſind uns noch die Gegenſtände, von welchen man Symbole entlehnen kann, und wirklich entlehnet hat, oder das Materiale der Symbole, aufzuzählen übrig. Der rohe Naturmenſch denkt ſich die ganze Natur als von Göttern beſeelet, und der erſte beſte Gegenſtand muß ihm daher zu einem Bilde der ihm dunkel vorſchwebenden Idee des Göttlichen dienen. Zu den verſchiedenen Arten und Gattungen der Dinge denkt er ſich nun verſchiedene beſondere Gottheiten. Der Wilde bildet ſich ein, wenn er ſich einen Gegenſtand, z. B. einen Knochen, zum

Bilde ſeines Gottes wählt, wiewohl das Bild und das Original bald in eins verſchmolzen werden, ſo wohne das Göttliche in dem Gegenſtande um ſo inniger, ſo wie Griechen und Römer wähnten, daß die Gottheiten in ihre Bildniſſe einkehrten, und daß die Götter durch die Dedikationen ihrer Statuen gereizt würden, in dieſelben einzukehren. Heidenthum, oder Fetiſchismus iſt daher die erſte, nicht zu überſpringende Entwickelungsſtufe der religiöſen Bildung. Das Judenthum kann uns hier nicht irren. Denn die Geſchichte lehret nur allzu deutlich, daß dieſes Volk nicht auf wiſſenſchaftlichem Vernunftwege, ſondern auf ganz andere Weiſe zu dem Glauben an Einen Gott gelangt ſey, in welcher Art wir nicht abgeneigt ſind, die führende, bildende Hand einer allerhöchſten Weltvernunft zu erblicken und zu verehren. In den heiligen Schriften der Juden wird ihnen der Jehovah, (das glücklichſte Wort, in welchem die reinſte Theologie ſchon enthalten iſt,) als der Gott der Väter empfohlen. Jehovah war alſo der Familiengott Abrahams, Iſaaks, Jakobs. Die Familie Jakobs ward aber zu einem Volke, und damit wurde zugleich der Familiengott zum Nationalgott,

ſo wie denn der Jehovah allenthalben als der Gott Iſraels dargeſtellt, und ſpäter in die Vernunfteinſicht des Einen wahren Gottes verwandelt wird.

Vernunft und Erfahrung ſtimmen nun darin überein, daß die erſten Symbole, durch welche man ſich die in der Vernunft gegebene, und inſtinktmäßig — dunkler oder heller — ſich entwickelnde Idee des Göttlichen vorbildete,

1. rohe Naturobjekte waren, z. B. Steine, Stämme, Klötze, Zweige, Federn, Knochen u. ſ. w. Die oft zufällige Wahl des Symbols beſtimmte, förderte, hinderte auf Jahrhunderte die religiöſe Kultur der Völker. Niedrigſte Stufe des Fetiſchismus.

2. Später, mit der Entwickelung und dem erſten Anfang der bildenden Kunſt entſtanden künſtliche Fetiſche, abſichtlich bearbeitete Naturobjekte, z. B. Pfähle, mit ausgeſchnitzten, oder gemahlten Menſchenköpfen. Kunſtfetiſche.

3. Noch ſpäter und nur mit der Ausbildung der Künſte entſtanden Abbildungen der Naturobjekte, der Thiere, die man ſich zum Fetiſch erwählt hatte, beſonders anfänglich

darum, wenn man das Originalsymbol nicht allenthalben mit sich führen konnte. Bilderdienst.

4. Schon frühe, besonders unter ziehenden Nomaden, auch dann, wenn sie zum Ackerbau übergiengen, mußten die leuchtenden Gestirne zu Symbolen der Gottheit erhoben werden, so wie denn in Asien der Sonnendienst unter Nomaden entstand, und bey den Ackerbau treibenden Aegyptern die Isis (Mond) und der Osiris (Sonne) göttlich verehrt wurden. Sonnen-, Sternendienst.

5. Zu Symbolen des Göttlichen, des Schädlichen oder Nützlichen, des Schrecklichen oder Segnenden, dienten ferner Thiere, z. B. Bären, Krokodile, Schlangen. Thierdienst.

6. Für eine phantastische Vorstellung des Göttlichen mußte auch die Phantasie ein Symbol erschaffen, z. B. den Moloch. Erdichtete Symbole.

7. Auch die menschlichen Gestalten der unter die Götter versetzten Heroen, oder der von väterlicher oder mütterlicher

Seite von Göttern abstammenden Halbgötter, oder der höchsten Götter überhaupt, gehören, wie 1 — 6, unter die Symbole des äußeren Sinnes, veredelt durch schöne Kunst. (Nro. 3.)

Kein Gegenstand der Anschauung, am wenigsten ein körperlicher Gegenstand oder dessen Gestalt, kann seinem Inhalte nach zur Darstellung einer Idee dienen, da die Idee für jede sinnliche Anschauung zu groß, und jede Anschauung für die Idee zu klein ist. Auf diesem Wege können daher auch keine Gottes-, sondern Götzenbilder entstehen. Die zweckmäßigen Anschauungen für Symbole wird daher der innere Sinn liefern müssen, wenn es überhaupt derselben geben soll. Aechte Symbole, oder analogische Anschauungen, deren Anschauliches für die Idee allein die Analogie ist, vermittelst welcher das Uebersinnliche eben so gedacht — wie das Sinnliche erkannt wird, entlehnen wir.

2. aus der Sphäre des Verstandes und von den Verhältnißbegriffen desselben, welche theils reine, theils empirische Verhältnißbegriffe sind. In dieser Hinsicht legen wir

anthropomorphoſirend der Gottheit. Verſtand und Vernunft und intellektuelle Eigenſchaften bey. Nach dem Verhältnißbegriff der Subſtanz iſt Gott der einzig und wahrhaft Seyende, nach dem Begriffe der Urſache iſt er der Grund alles andern Seyns, die Welt ſeine Wirkung, er alſo Schöpfer. Ein durch Erfahrung gegebenes Verhältniß iſt das des Vaters zu ſeinen Kindern, welches prägnante und edle Bild dem Chriſtenthum ſo viel liebliche Herzlichkeit giebt. Oder die Symbole werden entlehnt

9. aus der Sphäre der Urtheilskraft, und ihrem Reiche der Kunſt, welches Reich ſich in die Hemiſphären der ſubjektiven Zweckmäßigkeit = Schönheit, und der objektiven Zweckmäßigkeit = Teleologie, ſpaltet. Unſere rationelle Religion entlehnt ihre meiſten Beſtimmungen, Symbole Gottes aus der zweiten, die anſchauliche Religion des Griechen, (deſſen Weiſen die Einheit Gottes ſehr wohl bekannt iſt,) entlehnt ihre Symbole des Göttlichen aus der

ersten Hemisphäre. Denn das Griechische Auge schaut alles nur schön an.

10. Die höchsten, reinsten, würdigsten Symbole Gottes sind endlich genommen aus der praktischen Gesetzgebung der Vernunft, und beziehen sich insgesammt auf die Möglichkeit einer moralischen Ordnung. Vor allen legen wir Gott praktische Vernunft, Willen und Freiheit bey, einzelne Tugenden, z. B. Güte, ja sogar moralische Sinnlichkeit, Mitgefühl, Erbarmen. Alle praktischen Symbole sind nun entlehnt entweder

a) aus der juridischen Gesetzgebung der Vernunft, z. B. theokratischer Gesetzgeber und Richter in einer geoffenbarten statutarischen oder positiven Religion; oder

b) aus der ethischen Gesetzgebung der Vernunft, wenn z. B. Gott als moralischer Schöpfer und Regierer, als moralischer Vater und Erzieher gedacht wird, in einer Religion,

wo Gott sich allein durch Vernunft offenbart. *)

Ein solcher Ueberblick aller Quellen, woraus wir die symbolischen Bestimmungen des Absoluten schöpfen; ich möchte sagen, eine solche Kenntniß aller Fächer, aus denen wir die Fäden nehmen, woraus wir das Kleid des Ewigen weben, kann dem Denker Veranlassung zu vielen interessanten Betrachtungen geben. — So sehen wir z. B. was aus der Idee des Unendlichen werde durch einseitige Beschränktheit, wenn dem einen nur diese, dem andern nur jene Quelle der Symbole fließt. Dem Wilden, der die Natur noch nicht mit Vernunft anschaut, dem sich das Uebersinnliche noch nicht vom Sinnlichen, das Unendliche noch nicht vom Endlichen geschieden hat, sondern noch in chaotischer Verwirrung liegt, schrumpft

*) Eine besondere Untersuchung verdienen die Symbole des alten und neuen Testaments. Wenn man zu jeder Glaubenslehre die einzelnen Symbole aufsuchte, chronologisch dabey verfahre, und über das Ganze mit dem Auge der Philosophie sähe, so würde der Erklärung der Bibel, und der biblischen Theologie ein wesentlicher Dienst geschehen.

das Göttliche zu einem Körpergebäude zuſammen. Der Ariſtoteliſche Scholaſtiker, der ſich nicht über ſeine Tafel der reinen Verhältnißbegriffe erhebt, (die A b c - Tafel der Philoſophen,) wird nur ein todtgebornes Kind, ontologiſche Theologie zur Welt bringen. Diejenigen, welche Gott und die Welt aus dem Princip der ſubjektiven Zweckmäßigkeit, oder der Schönheit, anſehen, werden ſchöne Religionen für die Poeſie und für das Gefühl produciren. Die teleologiſche Anſicht wird ihrer Natur nach zuerſt eine Glückſeligkeits-, dann eine Vernunftkommunions- oder Kultur-Religion geben, und ſo allmählig die moraliſche Religion und die Ethikotheologie vorbereiten. Darüber hinaus tritt man in das Gebiet der Phantaſie, und in das bodenloſe Land der Schwärmerey.

Denn mit Göttern
Soll ſich nicht meſſen
Irgend ein Menſch.
Hebt er ſich aufwärts
Und berührt
Mit dem Scheitel die Sterne,
Nirgends haften dann
Die unſichern Sohlen,

Und mit ihm fpielen
Wolken und Winde.
Göthe.

§. 17.

Hiſtoriſche Aufzählung der merkwürdigſten Symbole des groben, rohen Fetiſchismus. (§. 16. 1.)

Es iſt ein unphiloſophiſcher und unhiſtoriſcher Gedanke zugleich, wenn man das ganze Heidenthum in eine und dieſelbe Claſſe der Verdammten wirft, da es doch, ſo wie es im Himmel verſchiedene Stufen der Seligkeit giebt, auch in der Hölle verſchiedene Stufen der Verdammniß geben muß. Welche ſcharf bezeichnete Stufen der Entwickelung findet man nicht z. B. zwiſchen dem Heidenthum eines Burken, Oſtiaken, und dem Heidenthum eines Griechen? Den Geſchichtſchreibern der Religionen und der Kulturgeſchichte der Menſchheit hätte es ſchon lange geziemt, dieſe Kulturſtufen im Heidenthume hervorzuheben, wodurch ſie ſich zugleich ihre Arbeit, ſo wie dem Leſer die Einſicht ſehr erleichtert hätten, indem das

religiöse Symbol eines Volkes immer der Repräsentant seiner Kultur ist.

Die allerniedrigste Stufe des Heidenthums ist der Fetischismus des todten rohen körperlichen Objekts. Die Fetische der Neger, oder die Manitus, wie die Amerikaner sie nennen, sind natürliche oder künstliche Körper, denen göttliche Anbetung erwiesen wird. De Brosses in seinem Werke: du culte des dieux Fétiches, 1760, und welcher nach Meiners das Wort Fetisch in die Europäische Bücherſprache einführte, erklärt den Ursprung also: certaines divinités, que les Européans appellent Fétiches, terme forgé par nos commerçans du Sénegal sur le mot Portugais *Fetisso*, c'est-a-dire, chose fée, enchantée, divine, ou rendant oracles; de la racine latine *fatum*, *fanum*, *fari*. Kant erklärt den Fetischismus in allgemeiner philosophischer Anwendung, wenn er denselben beschreibt als einen solchen Gottesdienst, in welchem statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen, (überhaupt etwas Aeußerliches,) die Grundlage und das Wesentliche der

Religion ausmachen. *) In dieſer philoſophiſchen Bedeutung kann man ſagen, daß in dem Chriſtenthume noch eine Menge Heidenthum ſtecke, und daß die Reformation Luthers, ſo wie die immer fortgehende exegetiſche und philoſophiſche Reformation, (möge ſie nie durch weltlichen Arm aufgehalten werden!) nichts anderes zur Abſicht habe, als theils durch exegetiſche Zurückführung auf das Urchriſtenthum, theils durch philoſophiſche Zurückführung zur reinen Religion überhaupt, alles Heidenthum auszuſtoßen.

Die einzelnen Fetiſche ſind unzählbar. Denn es giebt faſt keinen Gegenſtand auf der Erde, in Luft und Waſſer, der nicht zum Fetiſch gemacht worden. Die Entſtehung eines Fetiſches überhaupt aber iſt nur möglich, wenn man ein willkührlich gewähltes Symbol des Göttlichen bald von der Gottheit erfüllt denkt, bald es für das Göttliche ſelber hält. Bey jedem Fetiſch wird die Idee des Göttlichen, ſie ſey auch noch ſo unvollkommen, vorausgeſezt, denn ſonſt würde der Wilde

*) Religion innerhalb ꝛc. S. 276.

nach keinem Vergegenwärtigungsmittel ſeines gedachten Gottes, nach keinem Symbol greifen, um es zum Fetiſch zu machen. Jeder Fetiſch aber wird von dem Neger erſt wenigſtens durch einige Worte geweihet, ſo wie die Statuen den Göttern feierlich dedicirt wurden, und wenn dieſes der Neger gethan hat, dann iſt ihm eine Vogelfeder, eine Muſchel, ein Stück Horn ꝛc. ein heiliger Gegenſtand ſeiner Anbetung. Bäume, auch wenn ſie abgeſtorben oder umgefallen ſind, werden als göttlich verehret. In Griechenland wurden, unter den Negern, in Hindoſtan, im nördlichen und öſtlichen Aſien werden rohe Stämme, Pfähle, Pflöcke göttlich angebetet. Die Oſtiaken umwickeln rohe Klötze mit Lumpen, bringen ſie auf hohe Berge oder in Wälder, und opfern ihnen. Die Kamtſchadalen richten Stämme und Pflöcke im freien Felde auf, umwickeln ſie mit Lumpen, und keiner gehet vorüber, ohne eine kleine Gabe hinzulegen. Fetiſche ſind ferner die Erde, als der väterliche Boden, Gewäſſer, die Winde, das Feuer, wie nach Herodot bey den alten Perſern. Die Scythen, Griechen und Römer unter den alten, die Tſcheremiſſen

unter den neuern Völkern opfern den Stürmen und Gewittern. Fetische sind ferner das Meer, Flüsse, z. B. der Nil, so wie die ägyptischen Priester dagegen das Meer, den Typhon, verabscheueten, weil es den göttlichen Nil verschlinge. Später ward das Meer von seinem Gotte geschieden, und als Neptun verehret. Der Ganges, der Nil, waren heilige Flüsse. Kein Perser spuckte, oder ließ ein anderes Wasser in einen Fluß. Die Burâten versöhnen die Flüsse mit Milch. Sehr gemeine Fetische sind ferner Berge, Felsen, Steine. Der Gott Jagrenat der Thibetaner ist ein roher schwarzer Stein, von pyramidalischer Form, gegen 500 Pfund schwer. In diesen Stein hat man zwey Diamanten als Augen eingesezt, und mit rother Farbe Nase, Mund und Ohren gemalt. Ueberhaupt wurden, wie sich leicht denken läßt, rohe Steine früher auf eine religiöse Weise verehrt, als die Bildsäulen. Τιμας θεων αντι αγαλματων ειχον αρχαι λιθοι, sagt Pausanias VII. 22. — Häute, Köpfe, Knochen, Geripe, Hörner, Zähne, Schaalen, Federn, Klauen, Gräten der Thiere sind Fetische,

Man siehet, wie die Lebensart, die Beschäftigung eines Volkes auf die Wahl eines Fetisches Einfluß hat, und daß es hiervon abhange, ob man als Nomade einen Berg oder Fluß, oder als Ackerbauer einen Apis verehre. Wenn die Ostiaken einen Bären erlegt haben, so schneiden sie ihm den Kopf ab, hängen diesen an einen Baum, stellen sich um den Kopf her, und erweisen ihm göttliche Ehre. Wenn dieses geschehen ist, so eilen sie dem verstümmelten Körper des Bären zu, wehklagen, und fragen mit weinerlichem Tone: wer hat dir das Leben genommen? Die Russen. Wer hat dir den Kopf abgehauen? Das Beil eines Russen. Wer hat dir die Haut abgezogen? Das Messer eines Russen. Voy. au Nord. VIII. B. S. 411. Die Furcht vor den Bären ist bey den Finnischen Völkern sehr groß, und die Bewohner des nordöstlichen Sibiriens nennen ihn nicht bey seinem Namen, sondern umschreibend den Alten mit dem Pelze. Georgi's Beschreib. Russisch. Völker. 14. 21. S.

§. 18.

Wahl der Fetiſche.

Ueber die Wahl der Fetiſche, warum der rohe Menſch grade dieſen und keinen andern Gegenſtand ergreife, läßt ſich wenig hiſtoriſch Befriedigendes ſagen. Die Wahl mancher Fetiſche, z. B. des Phallus und Lingam, (Zeugungstheile beider Geſchlechter in Bildern nach vergrößerndem Maaßſtabe dargeſtellt,) iſt gänzlich unbekannt. Andere werden ganz willkührlich erwählt, weil es weniger auf den Gegenſtand ſelber, als auf die Conſecration dabey ankommt. Bey anderen Fetiſchen und deren Wahl iſt die Beſchäftigung eines Volkes durchſichtig. Der Nomade wird reißende Ströme, die ſeine Weiden überſchwemmen, verſöhnen, der Jäger wird wilde Thiere, Ackerbau treibende Völker werden nützliche, oder die gegen ſchädliche Thiere feindſeligen, Thiere verehren. Oft wird die Wahl bloß durch einen Zufall beſtimmt. Die Neger in Whida zogen einſt gegen die von Ardra aus, um ihnen eine Schlacht zu liefern. Als beide in Schlachtordnung ſtanden, kam von der Seite der Ardra-Ne-

ger eine Schlange, und wälzte sich gegen die Schlachtordnung der Neger von Whida zu. Die Schlange that niemanden Schaden, und ließ sich geduldig betasten. Ecce deum! Das Whida-Heer fiel anbetend nieder und — schlug seine Feinde in die Flucht. Die Amerikaner wählen zu ihrem Fetisch meistens den Gegenstand, der ihnen im Traume erscheint; die Neger das, was ihnen des Morgens beim Ausgange begegnet, und was ihre Aufmerksamkeit besonders auf sich zieht. Dafür versprechen sie, wenn der Fetisch ihr Unternehmen begünstigt, ihn beizubehalten. Auf diese Weise ist es gedenkbar, wenn Römer (Nachrichten von der Küste Guinea. Kopenhagen 1769. S. 62.) in der Hauskapelle eines Negers solcher Fetische über zwanzig tausend fand, zumal da man auch die Fetische der Vorfahren aufzubehalten pflegt. Wie oft der Zufall die Wahl eines Fetisches, die Verehrung und Schonung eines Thieres, eines Hundes oder Hahns u. s. w., bestimme, beweist die Verehrung des Hahns bey den Parsen in Hindostan, die vorgeben, daß der Hahn ihnen darum unverletzlich sey, weil ihre aus Persien vertriebenen Vorfahren, die in der Nähe der Me-

labarischen Küste hoffnungslos mit Stürmen und den Wogen des Meeres gekämpft hätten, durch das Geschrey eines Hahns aufgerichtet und gerettet worden wären. Hamilton New Account of the East-Indies. S. 158. f.

§. 19.

Symbole des künstlichen Fetischismus. (§. 16. 2.)

Es läßt sich erwarten, daß der menschliche Geist sich nicht immer mit rohen Naturobjekten, als Symbolen seiner Gottheit, begnügen werde. Er wird die Objekte verändern, zusammensetzen, gestalten, bilden, und die höchste Stufe des Fetischismus, die der Mensch nur durch bildende Kunst erreicht, ist, daß er irdischen Stoffen, anfänglich unedlern und leicht zu bearbeitenden, z. B. Thon, Holz; dann edleren Materien, z. B. Marmor, die menschliche Gestalt giebt. Der Kulminationspunkt ist die idealische Gestalt des Menschen, die auf etwas Ueberirdisches hinweist, und wodurch zugleich verhütet wird, daß man die sinn-

liche Gestalt nicht mit der idealen Gottheit ferner identificire.

Der erste Uebergang zu künstlicheren Fetischen war, daß man mehrere Naturobjekte anfänglich vereinigte, Aggregate von Fetischen fertigte, dann ihnen eine Form gab. Ein solcher Fetischenbündel ist z. B. ein Gefäß, das mit Erde, Oehl und Blut, mit den Federn, Haaren und Gebeinen von Thieren und Menschen, mit Mist und Unrath angefüllt ist. Zu der künstlichen Art gehöret es schon, wenn der Fetischirer seinem Pfahl eine Menschengestalt gab, mahlte oder ausschnizte, wie man dieses bey den Samojeden, Ostiaken, Kamtschadalen, Buräten und anderen findet. Tragbare, menschenähnliche Figuren, männlichen und weiblichen Geschlechts, aus sehr verschiedenen Stoffen, Holz, Thon, Knochen, Elfenbein, verrathen schon einen Fortschritt der Kultur. Die spätesten Bilder sind die aus Erz, Metall, dessen Bearbeitung eine vorgerückte Kultur und künstliche Werkzeuge vorausseżt. So trug der Diktator Sylla ein kleines Bild des Apoll beständig auf seiner Brust, zu welchem er das größte Zutrauen hatte. Nero, religionum usquequaque

Sache nicht sonderlich natürlich und vernünftig ausfallen könne. Wir finden im Alterthume die Bestätigung des Satzes, daß das unbekannte Göttliche in allerley Symbolen, in einem brennenden Busche, so wie in einer Whidaschlange erscheinen könne. Ein Zufall mag es daher in den meisten Fällen seyn, ob ein Volk eine Sache oder ein Thier zu seinem Fetisch wählte, wobey jedoch der Stand, die Beschäftigung eines Volkes auf seine Wahl großen Einfluß hatte. Fischer, Nomaden, Ackerbau treibende Völker haben verschiedene Fetische. Wenn nach Herrn Meiners lebende Thiere darum angebetet wurden, weil man übernatürliche Kräfte, oder höhere inwohnende Wesen in denselben zu entdecken vermeinte, so ist dies allerdings richtig, wie auch die Schlange der Geneſis schon beweist. Allein eine Erklärung hat eben darzuthun, wie man darauf gekommen sey, höhere Wesen in Thierkörpern zu suchen. Die Meinung, daß der Thierdienst aus der Wanderung menschlicher Seelen in Thierkörper, oder aus der Verwandelung der Götter in Thiergestalten entsprungen sey, verdient schon darum wenig Beifall, weil diese Seelenwande-

rungen der Zeit nach spätere Meinungen, und nur bey schon philosophirenden Völkern zu finden sind. Dann wird auch der Thierdienst angetroffen, wo man von der metaphysischen Hypothese der Seelenwanderung nichts weiß. Und endlich sind diese Meinungen selber schon erklärende Theorien, die nur auf die Thatsache der Thierverehrung folgen, nicht derselben vorhergehen können. Indessen giebt es wohl nähere Gründe, die aus der Denkart unkultivirter Völker hergenommen sind. In den Thieren offenbaret sich schon eine physische Stärke, die von dem Menschen, der noch im Stande der Rohheit lebt, und der künstlicheren Werkzeuge zur Bändigung der Thiere entbehrt, für eine übermenschliche Stärke gehalten wird. Nichts erregt aber die Bewunderung und die mit Demuth verbundene Verehrung des Wilden in einem so hohen Grade, als Macht und Stärke. Starke, reißende, gewaltige Thiere, Krokodile, Hayfische ꝛc. konnten daher sehr wohl als Erscheinungen eines inwohnenden Göttlichen angesehen werden. Dazu kommen die menschenähnlichen Eigenschaften und Handlungen der Thiere, und die Vorzüge, welche manche Thie-

dern wurde nur da verehrt, wo man wahrſcheinlich am meiſten Urſache hatte, es zu verſöhnen. Denn Herodot *) ſagt: Τοισι μεν δη των Αιγυπτιων ἱροι εισι οι κροκοδειλοι, τοισι δ' ου, αλλ' ἀτε πολεμιους περιεπουσι. Οι δε περι τε Θηβας και την Μοιριος λιμνην οικεοντες, και καρτα ἡγηνται αυτους ειναι ἱρους. Die Inſulaner der Südſee verehren ebenfalls das Krokodil, Tiger und Hayfiſche. Ueberhaupt iſt der Thierdienſt, der in Europa nie gedieh, nur in Afrika und im öſtlichen und ſüdlichen Aſien zu Hauſe. Verehrt wurden unter den Thieren von den Syrern die Fiſche, Tauben, Störche; von den Einwohnern von Accaron die Fliegen; von den alten Perſern der Hund. In Aſien und Amerika waren die Schlangen heilige Thiere. Die Götterthiere der Aegypter und Anderer hat de Broſſes geſammelt in dem oben angeführten Werke. Er ſagt S. 31. f. Si nous parcourons les provinces, le *chat* eſt une divinité à Bubaſte, le *bouc* à Mendez, la *chevre ſauvage* à Coptos, le *taureau* à Heliopolis, *l'hippo-*

*) L. II. 69.

potame à Papremis, la *brebis* à Sais, *l'aigle* à Thèbes, une eſpèce de petits *ſerpens* cornus non venimeux auſſi à Thèbes, *l'épervier* à Thèbes et à Philes, le *faucon* à Butus, le *finge* d'Ethiopie à Babylone, le *cynocéphale* à Arſinoe, le *crocodile* à Thèbes, et ſur le lac Maeris, *l'ichneumon* dans la préfecture Héracleotique, *l'ibis* dans celle voiſine de l'Arabie; la *muſaraigne* à Athribis; ailleurs le *chien*, le *loup*, le *lion*, certains *poiſſons* .... Daß die Vermenſchlichung die Mittelſtufe zur Vergötterung der Thiere ſey, erhellet aus den Nachrichten, welche Arvieux in ſeinen Mémoires III. giebt, daß die Araber und Türken ſich einbilden, die Katzen dächten über das Geſetz Mahomeds nach, und würden einſt mit den Gläubigen ins Paradies kommen. Auch ſagen ſie, daß die Pferde im Koran leſen. Es iſt daher eine ſehr tolerante Politik, wenn auch die chriſtlichen Kopten für Katzen Hoſpitäler errichten, und Vermächtniſſe machen, daß Geier und andere Vögel zu beſtimmten Zeiten gefüttert werden.

§. 21.

Bilderdienſt.

Edler in ſeiner Form, und näher der wahren Idee der Gottheit iſt die Verehrung derſelben unter dem Symbole menſchlicher Geſtalten. Die menſchliche Geſtalt, Anthropomorphismus des äußeren Sinnes, iſt der erſte Schritt, die Idee Gottes zu humaniſiren, welche Humanität durch den Anthropomorphismus des inneren Sinnes, oder durch die Beſtimmung der göttlichen Idee durch Prädikate der Intellektualität und Moralität vollendet wird. Näher der wahren Idee Gottes nenne ich den Bilderdienſt. Denn dieſer iſt ſchon eine Vernichtung oder Ueberſpringung des Wahnes, als ob irgend ein irdiſches Material als ſolches etwas Göttliches, oder ein erſcheinender Gott ſey. Der Bilderdienſt ſezt voraus, daß man von Gott ein Bild in Gedanken, alſo eine von der plaſtiſchen Darſtellung verſchiedene Idee beſitze, ſey nun dieſe Idee der Vernunft oder der Phantaſie näher verwandt. Dadurch wird die im Bilde nur dargeſtellte, inniger vergegenwärtigte, Gottheit, ihrem Weſen nach als etwas Unſichtbares

und bloß Intellektuelles gedacht, obgleich nicht geläugnet wird, daß der gemeine Sinn und der im Sinnlichen befangene Verstand das Material selber als etwas an sich Heiliges und Göttliches ansehen und verehren mag. Denn der Aberglaube zieht allenthalben das Heilige und Göttliche herunter in die Materie, und macht sich, da ihm nur das Materielle als reell erscheint, einen Fetisch, so wie unter den Christen unserer Zeit der Fetisch des Mammons oder des Plutos herrschender ist als die lebendige, in That und Gesinnung eintretende Idee des heiligen Gottes.

Bey Griechen und Römern dachte man sich die Götterbildnisse, namentlich die Statuen, nicht als die leibhaften Götter selbst, sondern nur als ihre Wohnungen, gleichsam als irdische Kunstleiber, um die innigere Gegenwart derselben anzudeuten. So sagt Quinctilian von den simulacris der Götter: haec, priusquam dedicationis accipiunt summam religionem, opera sunt tantum; dedicatio est illa, quae deum inducit, quae sede destinata locat. Da man sich einmal die Statuen, als von den Göttern bewohnt, dachte, so war nun der nächste

Schritt, ſich dieſelben als von den Göttern belebt zu denken. Die heidniſche Legende, das Original der chriſtlichen, erzählt daher, daß die Bildniſſe der Götter ſich bewegt, geſprochen, geſchwizt, geweint u. ſ. w. haben, und es fehlt alſo dem chriſtlichen Fetiſchismus und Wahnſinn ſogar das Einzige, was ihm noch einen Werth geben könnte, Originalität. Man ſezte den heidniſchen Kopf auf den chriſtlichen Leib, ſo wie der Pabſt Leo die Statue des Capitoliſchen Jupiters in eine Statue des heiligen Petrus verwandelte. — Nachdem die Römer alle Schätze der Vejer geplündert hatten, kam es zulezt auch an die Götter. Mit vielen Ceremonien und voll Ehrfurcht giengen diejenigen Jünglinge, welche die Juno der Vejer nach Rom bringen ſollten, in den Tempel der Juno. Als nun einer von ihnen, wie vom göttlichen Geiſte ergriffen, oder aus jugendlichem Scherz, wie Livius hinzuſezt, fragte: visne Romam ire Iuno? da riefen die übrigen Jünglinge zuſammen: die Göttin habe durch Nicken es bejahet. Aus dieſem Grunde, fügt Livius hinzu, gab man dieſer Erzählung noch den Zuſatz, man habe die Göttin ſagen hören: ſie wolle. *) Man be-

*) Livius l. V. c. 22.

handelte daher auch die Statuen, die man von den Gottheiten bewohnt glaubte, so, als wie man die gegenwärtige Gottheit selbst behandelt haben würde. Augustinus de civitate Dei VI. c. 10. führt aus einem Fragment des Seneca folgendes an: Alius, nomina deo subiicit, alius horas Iovi nuntiat; alius lictor est, alius unctor, qui vano motu brachiorum imitatur unguentem. Sunt, quae Iunoni ac Minervae capillos disponant, longe a templo, non tantum a simulacro stantes, digitos movent ornantium modo. Sunt, quae speculum teneant etc. Wem kommen bey dieser Caliſenartigen Bedienung nicht des Apoſtels Paulus Worte in den Sinn: οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος? —

Als der Bilderdienſt auch in das Chriſtenthum übergieng, ſo erwies man zwar nicht den Bildern ſelbſt ſeine Verehrung, ſondern man verrichtete ſeine Andacht nur vor ihnen, und die Bilder waren bloß Mittel der lebhaftern Vergegenwärtigung. Gregor der Große ſchreibt lib. VII. epiſt. 53. Nos quidem non quasi ante divinitatem, ante imaginem salvatoris prosternimur, sed

illum adoramus, quem per imaginem audi-tum, aut paſſum, ſed in throno ſedentem, recordamur. Allein dieſe Unterſcheidung gieng auch im Chriſtenthume bald ganz verloren, und der Bilderdienſt ward zum vollkommenen Götzendienſt. Wenn man daher die Vorſchläge unſerer Zeit, dem chriſtlichen Kultus, (den man ſchon anfängt als etwas von der inneren Verehrung Abgeſondertes und Beſtehendes zu betrachten,) mehr Sinnlichkeit zu geben, auch nur von der pſychologiſchen Seite betrachtet, ſo könnte man ſagen, daß durch die äußere Religion in Bildern, vielleicht auch noch in Kupferſtichen, — — die innere Religion eben ſo geſchwächt werde, wie, nach der Behauptung der Alten, die Kraft des Gedächtniſſes durch die Buchſtabenſchrift und die Erinnerungszeichen geſchwächt worden iſt. — Es bietet ſich daher wie von ſelbſt an der

§. 22.

Unterſchied der Symbole in den bildenden und redenden Künſten.

Die Symbole der bildenden Künſte ſind weſentlich von den Symbolen der Wiſſenſchaft und

Poesie verschieden. Die Darstellungen der erstern sind nothwendig an Gestalten im Raume gebunden, welche entweder dem Scheine nach durch Farben, oder plastisch als wirkliche Gestaltungen eines materiellen Stoffes dargestellt werden. Die idealische Menschengestalt ist aber die einzige, in welcher göttliche Schönheit und Güte symbolisch dargestellt werden kann. Die plastischen Künste sprechen darum auch unmittelbar zu dem Sinn, und nur mittelbar zur Vernunft. Die Symbole der Wissenschaft und der redenden Künste hingegen, die in Begriffen das Ideale, Göttliche, darzustellen suchen, wenden sich unmittelbar an das Denkvermögen, und nur mittelbar an den Sinn oder die Phantasie, indem sie das ideale Göttliche in Verhältnißbegriffen darstellen, wodurch man genöthigt wird, mit den Begriffen zugleich die sinnlichen Objekte anzuschauen, von welchen jene Verhältnisse entlehnt sind. Zu diesem Verfahren wird aber der menschliche Geist durch seine ursprüngliche Beschaffenheit nothwendig hingetrieben, indem er das Göttliche unmittelbar und absolut anzuschauen nicht vermag, und eben darum zu einer indirekten und relativen Anschauungs-

weiſe, d. h. zum Symbol, ſeine Zuflucht nehmen muß. Dieſe Anſchauungsweiſe iſt aber der geſunden Vernunft unabweisliches Bedürfniß, da ſie der künſtlichen Abſtraktion nicht mächtig, die Geiſtesthätigkeiten nicht trennend vereinzelt, ſondern mit ganzer und ungetrennter Geiſteskraft wirket, folglich nur anſchauend denkt, und denkend anſchaut. Das aus den menſchlichen Schranken hervorgehende Bedürfniß iſt daher der genetiſche Grund und das Adelsdiplom des Symbols. Die menſchliche Vernunft muß alſo nothwendig das Göttliche ſymboliſch darſtellen. Nicht ſo die bildende Kunſt. Wenn ſie in ihren Darſtellungen bis zu dem Göttlichen an ſich — ſich erheben, und dem Auge darſtellen will, was kein Auge zu erblicken vermag, ſo iſt ſie nothwendig an körperliche Formen gebunden. Dieſe Nothwendigkeit iſt aber offenbar nur eine bedingte, die nur dann eintritt, wenn man das Ueberſinnliche in Formen des Raumes andeuten will. Die einzige, würdige, und der höheren Schönheit entſprechende Form; das Göttliche zu geſtalten, iſt aber die idealiſche Menſchengeſtalt, die einem edlen Material angehaucht durch Idealität, Größe

Aktitude, so wie durch mimische und physiognomische Abbildungen, das Göttliche unter den Charakteren der Schönheit, der Intellectualität und Moralität, darstellt. Nie aber können die bildenden Künste in der symbolischen Darstellung des Göttlichen die Poesie erreichen, unter andern auch darum, weil die Plastik nothwendig in der menschlichen Form zugleich eine bestimmte Individualität auspräget, und dadurch das Göttliche gänzlich verendlicht, verirdischt. Näher der unsinnlichen Natur des Göttlichen bleibt die Wissenschaft, welche die ideale Seite des Göttlichen in Begriffen andeutet; und die Poesie, welche es als etwas Reelles, durch poetisch verklärte Anschauungen, darstellt. So sehr auch die Poesie das Göttliche in die Welt der Erscheinungen herunterziehe, um es als lebendige Realität empfinden zu lassen, so läßt doch das Darstellungsmittel, die Sprache, es nicht zu, daß das Ideale desselben verschwinde. Die Analogie des Symbolischen hervorhebend übertrifft daher die Poesie jederzeit die bildende Kunst, und wir fühlen uns erwärmt und angezogen, wenn z. B. die Poesie das analoge Verhältniß der Väterlichkeit in Gott aus-

der neuesten Philosophie geschieht, so lange wird die Vernunft das Absolute nicht anschauend und wissschtig erkennen, so lange wird sie vom Absoluten nichts wissen, sondern nur glauben. Die Philosophie endet daher, dem Schranken der menschlichen Vernunft gemäß, nothwendig im Glauben. Wir wissen auf dem Wege der Spekulation nur um die Idee des Absoluten, so wie die Vernunft überhaupt das Ideenvermögen des Absoluten ist; aber um die Realität des Absoluten wissen wir speculativ nichts, weil das Denken kein Anschauen, und umgekehrt ist. Es erscheint dem das Göttliche in der Philosophie nur als Idee, nicht als Realität, es wird von der Vernunft nur angesehen und abgespiegelt wird, nur als Ideales, nicht lebendig und gleichsam leibhaftig. Daß die Kette in einem Ursprung befestigt sey, muß die Vernunft annehmen, und darin besteht ihre Vernünftigkeit; aber diesen Ring selbst, und Jupiters Bett erblickt sie nicht, welches durch undurchdringliche Gardinen dem Menschen verhüllet ist.

Indessen die spekulative Vernunft nur die Idee des Absoluten aufstellt, und den wirklichen

Vernunftbestimmung derselben nachweise, aber nur formalen logischen, keinen materialen intelligibeln Gebrauch davon mache, weil nur unsere Erkenntniß durch die Idee des Unbedingten gehindert, nicht unsere Objektenkenntniß dadurch erweitert werde: so stelle dagegen die praktische Vernunft das Absolute reell — nicht auf, als ein Problem, sondern — da, als ein intelligibles Faktum. Wie man die Idee, oder das Gesetz der praktischen Vernunft auch nennen mag, so ist sein wahrer Inhalt das Unbedingte, das Absolute, als einziges wahres Seyn und Leben, und wird erst in dem kategorischen Imperativ zum Gegensatze einer widerstrebenden Sinnlichkeit, eines fremden Seyns, welches durch das Sittengesetz entweder aufgehoben, oder demselben unterworfen und mit demselben in Uebereinstimmung gebracht werden soll. Es ist auffallend, wie das Absolute, wenn es als constitutives Erkenntnißprincip der Philosophie gebraucht wird, ungeachtet man dasselbe in intellectueller Anschauung erblicken will, doch keinen einzigen realen Gegenstand in der Speculation erzeugt. Denn eine solche Speculation zeigt nur,

wie das Abſolute ſich in ſinnliche Realitäten um-ſetze, und leitet mithin die Verſtandes- und Erfahrungserkenntniſſe aus der Vernunft, die Endlichkeit aus dem Unendlichen, ab. Das Abſolute erſcheint da als der leibhaftige Jupiter, der ſich hier in einen Schwan, dort in einen Stier verwandelt. — Als wahre Schöpferin neuer Ideen und neuer Gegenſtände, von denen eine theoretiſche, das Univerſum bedeutende, und die Hinterſeite des magiſchen Weltſpiegels aufſuchende Vernunft durchaus nichts weiß, erweiſt ſich hingegen die praktiſche Vernunft. Daß die Ideen des Rechts und der Tugend, ſammt allen einzelnen Rechten und Tugenden, daß die Ideen einer moraliſchen Ordnung überhaupt, und der moraliſchen Verhältniſſe im einzelnen nur aus dem Boden der praktiſchen Vernunft als eine zweite Welt entſpringen; daß die Ideen der Unſterblichkeit, der Freiheit und die Idee von Gott nur durch die praktiſche Vernunft aus leeren und unbeſtimmten Begriffen, in beſtimmte und Inhaltſchwere Begriffe verwandelt werden, vermag man nicht zu läugnen. Schöpferiſch, produktiv kündigt ſich demnach nur die praktiſche Vernunft, und durch

ſie das Abſolute an, indem ſie eine neue Welt-ordnung, durchaus neue Gegenſtände und Verhältniſſe, nämlich rechtliche und ethiſche, urſprünglich hervorbringe. Iſt nicht der Gehalt der praktiſchen Ideen durchaus eigenthümlich, originell, und von den theoretiſchen Ideen durchaus verſchieden? Alle theoretiſchen Ideen ſind leere Formen, wenn ihnen nicht ein Gehalt aus der Erfahrungswelt, die ſie keineswegs produciren, untergelegt wird. Die praktiſchen Ideen dagegen haben ihren eigenthümlichen, ſichern, ganz ſpecifiſchen Gehalt. Die praktiſche Vernunft bedarf keiner Erfahrung, keiner ſinnlichen Triebe, um für ihre Ideen Gehalt, Bedeutung und Licht zu empfangen, ſondern die Erfahrung und das menſchliche Leben bekommt erſt Geſtalt und Ordnung, Licht und Bedeutung durch ſie. Eine angewandte Moral iſt daher gar kein Dienſt, der der praktiſchen Vernunft und der Wiſſenſchaft ihrer Ideen geleiſtet würde, ſondern allein dem Leben. — So iſt es alſo die praktiſche Vernunft, durch welche das Abſolute in ſeiner Abſolutheit, wiewohl immer nur von einer beſtimmten, uns erkennbaren Seite her, hervortritt, ſich als abſo-

ist erweisend, gebährend eine neue Welt und eine andere Ordnung, als die Naturordnung des Verstandes. So wird also das Absolute nur praktisch von uns erkannt, und da Gott nichts anderes ist, als eben das Absolute im ewigen Seyn und Leben, so erkennen wir Gott auch nur praktisch, als den Heiligen und Seligen. Hieraus erkennet man die Wahrheit der Kantischen Erklärung der Religion, sie sey eine Erkenntniß (Ansicht) unserer Pflichten als göttlicher Gebote, d. i. also die von der Vernunft vorgeschriebenen Pflichten als Offenbarungen des Princips angesehen werden, welches das Ganze ordnet und beseelt.

Warum weigert man sich, der Gott zu sagen? Wir wissen, daß keines der drey grammatischen Geschlechter, kein Der, keine Die, und kein Das den Unerreichbaren, den ewig Nahen erreiche. Das Göttliche hat vor dem Gott nur den Vorzug, daß es unbestimmter und vager, in seiner Allgemeinheit ist, der Gott hingegen sich in symbolischer Vermenschlichung dem Herzen und dem Gefühl hingiebt. Es ist sehr wahr, wenn Herr Professor Mehmel in seinem geistreichen Buche über das Verhältniß der Philo-

sophie zur Religion S. 90 sagt: „die Gottheit ist kein Einzelnes, durch Form und Gestalt individualisirt; kein Substanzielles, sondern das ewige Leben selbst, das schaffend und bildend in allen Reichen der Vernunft dem Menschen sich offenbart, und in der Natur sich wundervoll symbolisirt.“ Ich setze aber hinzu: Gott ist eben so wenig etwas bloß Allgemeines, als er ein Individuum ist, und beide Vorstellungsarten sind Produkte des Verstandes, man mag Gott durch den Begriff der Einheit oder der Allheit denken. Kein Begriff erreicht ihn; und es ist nur die Frage, welcher Begriff dem praktischen Bedürfniß am angemessensten, d. i. für uns am richtigsten sey? —

Es ist ein Gott! So lautet das Allmachtswort der Vernunft. Kein Beweis aber wird es je beweisen noch widerlegen, indem Gott selber wieder der Beweisende und der Widerlegende wäre. Es ist der tollste Zirkel in der Philosophie, daß man die Urwahrheit, die mit der Vernunft gesetzt ist, durch abgeleitete Wahrheiten erhärten, und das unmittelbar Gewisse durch das mittelbar Gewisse in eine mittelbare Gewißheit verwandeln

So wie aber dem Dichter das Reich, der Ideale, das Reich des göttlich Schönen und der schönen Göttlichkeit sich nur auftut, wenn er mit seinem religiösen Auge die Welt anschaut, wo die Funken des Göttlichen nicht aus der Welt in sein Auge, sondern umgekehrt aus seinem Auge in die Welt springen, und ihm im Spiegel der Ahndung reflektirt werden; so wie also die Poesie der Religion nicht entbehren kann, eben so auch nicht die Religion der Poesie. Das Licht beider ist ein wunderbares Zusammenfließen der untergehenden Sonne des Wissens und des schon aufgegangenen Mondes der gläubigen Ahndung.

Wir haben schon mancherley Critiken der Religion, aber noch keine, die die Ahndung vom Glauben, und die Poesie von der Religion geschieden hätte. Ich mache mich aber anheischig, in der orthodoxesten Dogmatik des Lutherischen Systems den Flügelschlag des Hippogryphen, und in der Evidenz der Beweise den Sternenschimmer der Poesie und Dichtung nachzuweisen. So wenig die Religion Poesie, noch die Poesie Religion ist, so sind doch beide Schwestern, wo immer die eine nur durch die andere gefällt, so daß die höchste

Religion poetisch, und die höchste Poesie immer religiös ist. Schon oben aber ist im §. 2. gezeigt worden, wie die Idee des Absoluten sich in die Idee der Gottheit gestalte, welches nur durch Poesie des Geistes und der Vernunft geschieht.

Wenn daher die Religion nicht bloß unsere Vernunft erleuchten soll, (was sie nur wenig thut, da die Religion vielmehr ihr Licht von der Vernunft empfängt, und eine objektivirte Vernunft gleichsam außer der subjektiven ist,) sondern, wenn die Religion den ganzen Menschen durchdringen und sein Höheres, heiliges und seliges, Leben werden soll, so darf sie weder nur theoretisch für die kontemplative Vernunft, noch praktisch nur für den Willen, noch ästhetisch nur für das Gefühl, und jedesmal isolirt, dargestellt werden, sondern in ihrer Ganzheit, aus allen drey Ansichten, zugleich. Als etwas Theoretisches behandelt spricht sie nur in Ideen die Vernunft, hingegen als etwas Praktisches die Vernunft und den Willen in harmonischer Einheit, als etwas Aesthetisches spricht sie Vernunft und Phantasie, und in beiden das Gefühl an, durchdringend allseitig den

ganzen Menſchen. So wandeln Wahrheit und Glaube, Tugend und Liebe, Schönheit und ſelige Luſt in der Religion auf und nieder, und alle dieſe einzelnen Strahlen derſelben erblicken wir als religiöſes Sternenbild in der wahren Andacht, im Vollbringen guter Thaten, in dem Leben Jeſu. Sehen wir dieſe drey Geſtalten der Religion, die ſie als Glaube, als höhere Tugend, als Ideal der Schönheit annimmt, aus dem Princip der Freiheit an, ſo iſt die Religion, als Glaube an die Realität des Abſoluten in Gott, Erhebung über — und Befreiung von den ſinnlichen Schranken des Vorſtellungsvermögens; als höhere Tugend, als Realität für den Willen, Befreiung von der Sinnlichkeit des Begehrungsvermögens; als Schönheit und Ahndung des Höheren oder vielmehr Höchſten, Entfeſſelung von der Thierheit des Gefühls. Religion, als Lehre und als menſchliche Beſchaffenheit, iſt die Erlöſung von dem ſinnlichen Materialismus und Empirismus im Denken, Begehren und Fühlen, und darum für unſer Zeitalter, wie es Fichte ſehr treffend charakteriſirt, zu hoch, faſt eine Chimäre. So wie nun Gott über allen Din-

gen, als Anfang und Ende, thronet, und so wie er alles erfüllet, und in ihm nur das Leben ist, so ist auch die Religion die höchste und die wahreste Bildung, ist sie der Glaube, und die Liebe, und das Gefühl, welches den Menschen heiligt und seligt, und ohne welches zwischen ihm und dem Thiere kein anderer Unterschied mehr ist, als daß er auf zweien, und das Thier auf vieren geht.

§. 24.

Einzelne Religionen und ihre Verschiedenheiten; Allseitigkeit des Christenthums.

Einzelne und verschiedene Religionen sind nur einzelne und partielle Ansichten des Absoluten, deren Mehrheit und Verschiedenheit schon gesezt ist durch die Mehrheit und Verschiedenheit der einzelnen, im Erkenntnißvermögen überhaupt begriffenen, erkennenden Kräfte. Eine allseitige Ansicht müßte daher durchaus wahr, dem ganzen Menschen entsprechend seyn, so wie jede partielle Ansicht nur partiell wahr, und nur für eine gewisse Seite des Menschen befriedigend ist. Eine solche universelle Ansicht und systematische Entwickelung

derselben in Ideen und im allgemeinen ist nun Philosophie der Religion, so wie dieselbe universelle Ansicht in Ideen, jedoch in concreto, Religion des gesunden Verstandes, oder des Christenthums, ist.

Die volle, kräftige, lebendige, noch nicht durch Reflexion gespaltene und geheilte Menschennatur fängt immer damit an, womit die Wissenschaft und Kunst endet, nur daß im ersten Falle die volle und lebendige Natur das Wahre und Rechte bewußtlos herausstößt, was Wissenschaft und Kunst mit Besonnenheit nach Ideen erzeugen. Darum blickt jede neuere Weisheit so gern nach dem ältesten Alterthum hin, und da dieses im Orient zu finden ist, nach Osten. Immer aber gehört ein hoher Grad kultivirter Wissenschaft und Kunst dazu, wenn man das Alterthum ehren und lieben, und die Andeutungen des Rechten und Wahren bey den Alten finden soll. Wenn man so oft von dem Kindesalter der Menschheit spricht, so vergißt man nur so oft, daß in der ersten Periode der Kindheit zugleich die Periode der Unschuld liege, wo alle Gegensätze, in die der besonnene, vernünftig und frey gewordene Mensch zer-

fällt, nachdem er vom Baume der Erkenntniß gegessen hat, noch in ruhiger Einheit und Harmonie beschlossen sind, wo Idee und Gegenstand, Tugend und ihr Genuß, Heiligkeit und Seligkeit, Gott und die Welt noch eine unentwickelte Einheit sind. Nicht mit einem verächtlichen Weisheitsdünkel sollten wir daher von dem Kindesalter der Menschheit reden, sondern mit heiliger Achtung und Sehnsucht durch vollendete Besonnenheit in jenen Zustand zurückzukehren, ins alte Paradies, und zu werden wie die Kinder.

Mit der Religion der Anschauung fieng das Menschengeschlecht an. Es unterschied noch keineswegs Gott und die Welt, Natur und ihren Schöpfer, sondern beides floß dem Menschen in ein großes, heiliges und seliges, Eins zusammen. Daher ist das unbewußte Princip des Fetischismus und Fetischismus ehrwürdig, nämlich der Glaube, daß die Gottheit in allen Dingen lebe, und daß das Ganze nur das allgemeine Leben Gottes sey. Nimm einen Theil der Welt, welchen du willst, und du nimmst einen Theil des göttlichen Lebens! Dieser Gedanke, er mag auch noch so dunkel und verworren in der Seele des

Fetischisten liegen, ist doch das Princip eines jeden Fetisches. Darum war und ist dem Indier die Blume, das Thier heiliger, als der feindliche, despotische Mensch, den er um sich und über sich erblickt, und Fetischismus und Thierdienst früher, als Menschenanbetung. Mit der Einheit Gottes fieng also auch das Menschengeschlecht an, nicht aus der Weisheit und den Demonstrationen unserer Kompendien, sondern weil es für den Menschen, so lange sein Erkenntnißvermögen noch im Zustande der Unschuld lebte, keine Reflexion und keine Zweiheit gab. Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde — war demnach gar nicht der Glaube des Menschen, so lange seine ganze Seele noch unschuldige Natur war; denn, da in diesem Ausspruche die Welt und Gott schon getrennt sind, und diese Trennung nur durch reflektirende Abstraktion möglich ist, so fällt der Ausspruch schon in die Periode der Kultur, und ist Kulturglaube. Hieraus, dünkt mich, ergiebt sich, wie der alte Streit: ob die Menschen mit Monotheismus oder mit Polytheismus angefangen haben? entschieden werden müsse. Mit Polytheismus sicher nicht, denn dieser setzt mehr als eine allgemeine Welt-

anschauung, er setze Beobachtungen, Erkenntnisse einzelner Naturtheile und Naturkräfte, und nähere naturgemäße Bestimmungen der anfänglich unbestimmten Idee der Gottheit im allgemeinen voraus, welches die rohen Anfänge des Kultur-, nicht des Kind- und Unschulds-Menschen sind. Der Naturglaube an Eine Gottheit — bey weiten noch nicht an einen persönlich lebenden Gott — war aber keinesweges Vernunftglaube aus klaren Ideen, sondern dem Vernunftglauben nur ähnlich in Ansehung des Inhalts, nicht in Ansehung der Form, wo er der Vernunftglaube selber wäre. Der Mensch fängt nämlich an, und muß anfangen mit der Anschauung der Welt, als eines Ganzen, in welcher Anschauung Vernunft und Anschauungsvermögen sich wechselseitig durchdringen. Das Ganze ist Ein Ganzes, nicht im Gegensatze der Zwey und der Vielheit, sondern Ein Ganzes, weil es eben noch keine Zwey und keine Vielheit giebt. Die Verschiedenheit der Dinge führt den Begriff ihrer Vielheit herbey, und der Polytheismus, das Geschöpf der Reflexion, nicht der Anschauung, ist durchaus später, so wie ein Jupiter höhere Naturkennt-

niß, eine Minerva beschwörende Philosophie, ein Vulkan die Erfindung und Bearbeitung des Erzes, ein Mars den Krieg u. s. w. voraussetzt, d. h. einen Zustand der Kultur mit seinen Göttern und Uebeln. Eben darum aber, weil die erste Religion der Welt nur Religion der Anschauung — des ungetheilten und unverdorbenen Erkenntnißvermögens, der Vernunftsinnlichkeit — seyn konnte, war der erste Glaube an Gott Glaube an Eine Gottheit; doch nicht in dem Sinne der Theologen und Philosophen, sondern im Sinne des Kindes. Darum hatte ich Unrecht, wenn ich vor zwölf Jahren in meinen philosophischen Briefen über das Princip und die Grundsätze der religiösen Erziehung diese religiöse Erziehung bis in die Periode der Vernunftentwickelung durchaus verschoben haben wollte, als wenn z. B. das vierjährige Kind keine Vernunft hätte und nicht Mensch wäre. Ich verwechselte in diesem Punkte logische Ansichten mit philosophischen.

Bey der gedachten kindlichen Anschauung der Welt, wo noch nichts gesondert war, alles charakterlos in einander floß, konnte der Mensch nicht lange beharren. Er mußte reflektiren, einzelne

Weltheile; Kräfte, Erscheinungen besonders hervorheben, und im Wunderbaren, im Großen, im Furchtbaren oder Wohlthätigen die geahndete Gottheit finden. Die Welt ist der Schatten Gottes, und der Mensch mißt eben Gott nach seinem Schatten. Mit der Weltkenntniß wuchs daher die Gotteserkenntniß. Die Religionen der Reflexion mußten daher nothwendig polytheistisch ausfallen, weil man die Welt noch nicht in der alles beschließenden Idee des Universums ergriffen hatte, sondern eben anfieng, die Welt in einzelnen Verstandesbegriffen aus einander zu legen, und in dem Chaos Theile zu unterscheiden. Einzelne Naturtheile, Erde, Luft, Wasser, Winde, einzelne Naturkräfte und Ursachen u. s. w. gaben einzelne individuelle Gottheiten, und bestimmte Naturgebiete und Ordnungen gaben Ordnungen der Götter und Unterschiede des Ranges. Ob man die göttlichen Wesen, welche die Reflexion schuf, im Begriff, oder im Fetisch, im Natur- oder Kunstbilde sich vergegenwärtigte und festhielt, macht hier keinen Unterschied. Denn das sind nur verschiedene Individualisationen der Reflexions- oder Verstandesreligion. Da der Er-

kenntnißtrieb, die Welt zu verſtehen und zu erklären, dieſe Religion weckte, ſo mußte die Religion, die ſich von der Philoſophie noch nicht geſchieden hatte, den Charakter phyſiſcher Erkenntniß an ſich tragen, und ein Verſuch ſeyn, das Räthſel der Welt zu löſen. Die Urſachen der Erſcheinungen wurden zu Weſen hypoſtaſirt, die Reihen der Urſachen wurden in Reihen der Götter verwandelt, die Dependenz einer Urſache von einer anderen erſchien als Familienverwandſchaft des Götterthums, und die Welterklärungen traten mit Hülfe der Poeſie als Theogonien auf. Dies iſt die Stufe der Jonier, wo der Religion das moraliſche Intereſſe noch ganz fremd iſt. So wie die Ideen der Vernunft beſtimmter hervortraten, und man anfieng zwiſchen der unſichtbaren und ſichtbaren, der intelligibeln und ſenſibeln Welt zu unterſcheiden, ward nothwendig die Religion bloßes Produkt der Spekulation, von bloß ſpekulativem Intereſſe. Auf dieſer Stufe ſtanden vorzüglich die Eleatiker, Stoiker, Epikuräer. Gott trat nun immer mehr aus der Natur heraus, und verlor immer mehr alle Naturmerkmahle, bis er zur Kategorie des reinen

Seyns an, in und durch sich erhoben ward. Die Religion ward zur Theologie, und diese verlor sich in Ontologie, in eine Analysis reiner und leerer Begriffe, in welchen man, eben weil sie von allem Erfahrungsmäßigen entfernt waren, das Uebersinnliche ergriffen zu haben wähnte. Diese Behandlung der Religion erreichte ihre höchste Stufe durch die Scholastiker, und man findet dieselbe noch rechts und links zu unserer Zeit.

So starb der lebendige Gott nach und nach in spekulativen Ideen, und nur im frommen kindlichen Herzen blieb die unaustilgbare Ahndung und das Gefühl seines Lebens und Webens noch übrig, welches Leben und Weben, welches Ergriffenseyn von Gott in schweren guten Thaten am evidentesten erkannt wird, die mit Liebe und Leichtigkeit geübt werden. Denn daß Gott in uns wirke beide das Wollen und Vollbringen, ist nur der Kulturstufe der Reflexion eine Thorheit, nicht dem moralisch-Religiösen. Die Sokratische Philosophie, besonders im Platonismus, stellte die Religion philosophisch zuerst von der praktischen Seite dar, das moralische Interesse hervorhebend. In dem Charakter nega-

tiver Sittlichkeit, als religiöse Rechtslehre, hatte zwar Moses schon längst die Religion ergriffen, und in einem ganz eigenthümlichen Institute lebendig darzustellen gesucht. In dem Charakter positiver Sittlichkeit hingegen stellte allein das Christenthum die Religion dar, und in demselben kehrte die kindliche Ansicht, und der heilige Sinn der entflohenen unschuldigen Welt zurück, welche bewußtlose Unschuld nunmehr bewußter heiliger und göttlicher Sinn werden soll durch Liebe. Philosophisch angesehen ist das Christenthum kein Produkt einer einzelnen, monarchisch hervortretenden Geisteskraft, seine Ansicht eben darum nicht partiell, einseitig; sondern Blüthe und Frucht des ganzen ungetheilten harmonischen Gemüths. Darum findet jede Parthey, auf jeder Kulturstufe, ihre partielle Ansicht der Gottheit im Christenthum wieder, und niemand ist aufrichtigeren und segenvollerer Verehrer und Lobredner des Christenthums als der Philosoph, und dieses jederzeit um so mehr, je mehr er sich philosophisch der Allseitigkeit nähert, auf philosophischem, auf einem anderen, Wege, als Christus. Sehen wir nämlich das Christenthum von Seiten seiner Form und

seines Ursprunges an, so ist es nicht auf philoso-phischem Wege entstanden. Die wahre Religion lebte in Jesu, sie war die Seele seines Geistes, und er kannte sie vor allem als etwas reelles, als eine Thatsache in ihm selber. Daher lehrt er nicht aus Grundsätzen, leitet nicht aus Principien her, sondern beschreibt nur sein Inneres, sein lebendiges Leben. Er hatte nicht die religiöse Denkart, die wir bey ihm finden, sondern er war diese Denkart selbst. Darum treten seine religiö-sen Ideen nur als etwas Historisches auf, als Fakta, nicht als metaphysische und philosophische Ideen, ob die ersteren gleich ihrem Inhalt nach identisch sind mit den lezteren, nur der Form der Erkenntnißart nach verschieden. Darum fordert er und Paulus, daß wir Er werden sollen, eben das Gemüth, eben die Seelengestalt annehmen sollen, die Er hatte.

In dem Christenthume kehret nun wieder die alte Ansicht der ersten unschuldigen Welt. Gott ist das Leben und die Seele der Welt, alles in ihm und durch ihn, alles von ihm im Daseyn getragen und gehalten. Doch ist die sichtbare Welt, so wie das in Zeitschranken eingeschlossene Menschen-

leben nicht das ganze All des Seyns und des Lebens, sondern nur Theil und Fragment des Ganzen. Für die Welt Vater, an sich aber den Heilige und Selige lebt und wirket Gott am sichtbarsten in guten und ihm ergebenen Menschen. In dieser Ansicht des Christenthums fließen nicht, wie in der Ansicht der Unschuld, Gott und Welt in eins zusammen, sondern beide sind gesondert, die Welt ist der Leib, das Kleid, die Erscheinung des Unendlichen, Gott ist allein der wahrhaftige Seyende, das Leben selber. Rein herausgetreten aus dem Chaos der Welt ist die Idee Gottes, das unendlich Mannichfaltige eben darum nicht Chaos mehr, sondern göttliche, zweckmäßige Ordnung, ein Theater für die Menschheit, um das große Drama des Vernunftlebens in allen seinen Gestalten aufzuführen, das sich einst mit einem allgemeinen plaudite! aller seligen Geister schließen soll. Diese Ansicht möchte ich die ideale nennen, wo man mit der Idee Gottes an die Weltbetrachtung gehet, im Spiegel dieser Idee alles anblickt, und aus dem Gesichtspunkte dieser Idee die höchste Ordnung, moralische Zweckmäßigkeit und Schönheit wahrnimmt. In dieser Hin-

sicht kann man das Christenthum die Religion der idealen, oder der göttlichen, Anschauung nennen. Aber es ist auch Religion der Reflexion, das Mannichfaltige des in der Anschauung Begriffenen auseinanderlegend, und durch das Band der Idee Gottes verbindend. Und eben, weil die Reflexionen des Christenthums nicht aus todten Abstraktionen und Allgemeinbegriffen, sondern aus lebendiger und belebender Anschauung hervorgehen, sind sie so klar und ergreifend. Das Christenthum ist aber auch eine moralische Religion, und das göttliche Leben erscheint in demselben als höhere, positive, schöpferische Sittlichkeit durch das Fundamentalgesetz der Liebe. Positiv nenne ich die Sittlichkeit des Christenthums im Gegensatze der negativen, welche letztere nichts anderes thut, als daß sie wilde Naturtriebe regelt, damit sie negativ der Idee des Guten und Göttlichen entsprechen, d. i. derselben nicht widersprechen. Diejenigen, welche der Sittlichkeit keine andere Funktion anweisen, als die sinnlichen Neigungen zuchtmeisterisch im Zaum zu halten, müssen alle Sittlichkeit für verloren und vertilgt halten, wenn es einst in irgend einer Pe-

riode des Menschenlebens um diese widerstrebende Heteronomie geschehen seyn sollte. Die Behauptung, daß es keine selbstständige Sittlichkeit und Tugend gebe, sondern daß sie nur die regelnde Form nichtsittlicher Triebe sey, gleicht jener anderen Behauptung: daß, wer keinen Teufel glaube, auch keinen Gott glaube. Diese christliche Sittlichkeit äußerte sich aber vor allen historisch, im Leben Jesu, als schöpferische Sittlichkeit, durch ein durchaus originelles Leben, für einen Zweck, den nicht die sinnliche Natur des Menschen, sondern die praktische Vernunft selbsthätig schuf. Ich meyne die Idee eines moralischen Himmelreichs, oder auch die Erlösung der Welt, für welche Idee Christus einzig und allein lebte, sie sein Werk nannte, das ihm der Vater aufgetragen habe. Die positive, ihren Gegenstand nicht von sinnlichen Trieben und Bedürfnissen erborgende Tugend kann man mit Fichte das Leben für Ideen nennen, wodurch allein ein jedes Leben erst groß und herrlich, und einer Biographie würdig, wird. Als positive Sittlichkeit kündigt sich aber das Christenthum an durch sein Gebot der Liebe, die eine vom Zwange der Neigung befreiete Willigkeit und Lust zu einem

außer dem Selbst gelegenen Zweck, kein Sollen, sondern einziges Wollen des Guten ist. Nur in diesem Lieben des Guten, welches das höchste Ideal der Sittlichkeit ist, bestehet das göttliche Leben, und das Wohnen Gottes in uns, nicht in der negativen Rechtlichkeit, wovon Gott nichts weiß. Speise und Trank, Bedürfniß und Genuß, Liebe und Lust soll uns das Vollbringen des Guten seyn, welches uns als thätiger, reeller göttlicher Wille erscheint, da, wie wir oben sahen, das Absolute nur praktisch als etwas Reelles hervortritt, und wir Gott reell nicht anders erkennen, als den allein Heiligen und Seligen. Wahr und schön sagt daher das Christenthum: Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm. Und wie hat das Christenthum, als positive Sittlichkeit sich erwiesen nach der Geschichte! Welches neue Leben hat es geweckt, welche neue Verhältnisse hat es geschaffen, und stehet der Tugendstaat der christlichen Kirche, der die Menschheit als ein moralisches Ganzes umfassen will, nicht vor unser aller Augen da, wenn unsere politische Selbsucht im Stande wäre, seine

Schönheit und Herrlichkeit zu sehen und zu verstehen? *)

In den Volksreligionen der Griechen erschien das Göttliche in der Gestalt der Kunstschönheit, verherrlicht durch Poesie, als poetische Mythologie. Als Naturschönheit und Naturerhabenheit lässet das Christenthum Gott uns suchen, sehen, fühlen und betasten, (Apostelgesch. 17, 27. 28. Matth. 6, 26. 28.) nur daß sich die ästhetische Zweckmäßigkeit für das Gefühl in eine moralische Zweckmäßigkeit für das sittliche Handeln und Glauben, und so die Schönheit in die Erhabenheit des Ganzen verliert. Was ist geschickter, in der Gestalt der Schönheit dargestellt zu werden, als die christliche Tugend und Liebe, und die Harmonie eines christlichen Gemüths, in welchem der scharfe, eckichte Sittenimperativ zur schönen Rundung eines milden liebenden Gemüthes geworden ist! Fast aber scheint

*) Ueber das moralische Wesen des Christenthums, und eine lehrreiche Vergleichung desselben mit dem Cynismus, Epikuräismus und Stoicismus der Griechen, s. Mellins encyclop. W. B. 1. Bd. 2. Abth. S. 756 — 772.

es, als wenn die Dichter die Tugend in der Gestalt humaner Schönheit und göttlicher Menschlichkeit nicht auffassen könnten, ohne entweder mythologisch, wie Klopstock, oder mystisch, wie die Neuesten, zu werden. Längst also hat das Christenthum in stiller That das Göttliche in allen wahren, sittlichen, schönen und erhabenen Gestalten aufgestellt, und das große Wort ausgesprochen, ehe die orthoepographische Philosophie es recht zu buchstabiren lehrte.

§. 25.

Symbole des Christenthums.

Die Symbole des Christenthums hätten schon lange eine eigene Untersuchung verdient, welche vielleicht nun, nach dieser allgemeinen philosophischen Symbolik, leichter seyn und einige leitende Ideen haben möchte. Zu verwundern aber ist, daß man es noch nicht klar und bestimmt einzusehen scheint, wie der positive Theil einer Religion grade in ihrer Symbolik zu suchen sey, und daß der positive Charakter, streng angesehen,

in nichts als in der besonderen Symbolik bestehe. Wenn Kant das Positive der Religionen in Satzungen setzt, als das Gegentheil der rationellen moralischen Gesetzgebung, so beschränkt er die Religion nicht nur allein auf Moral, und verwechselt die Wurzel der Religion, die im moralischen Boden liegt, mit dem Baume und seiner Krone, sondern er faßt auch das Positive nur als Erscheinung empirisch auf. Es könnte keine Satzungen z. B. des Taufens, Communicirens, Kirchengehens u. s. w. geben, wenn diesen Handlungen nicht symbolische Ideen zum Grunde lägen, weswegen eben jene Handlungen, weil sie Ausdrücke der Ideen, mithin der Vernunft und des Heiligen sind, erst eine Verbindlichkeit erhalten. Man könnte daher die Satzungen, die mehr als willkührliche Gebote sind, symbolische Pflichten nennen. Sie sind bildliche Handlungen, die sich auf das Heilige, auf Tugend und Religion beziehen. Das Verbindliche zu solchen bildlichen Handlungen liegt aber nicht im Bildlichen, oder in der Autorität dessen, der einer Idee das Bild gab, sondern in der Beziehung des Bildlichen auf das Heilige. Das Fleisch ist kein nütze; es ist aber

doch heilig wegen ſeiner Vereinigung mit dem Geiſte, und weil es die Hülle deſſelben iſt.

Die Religion der Vernunft iſt das Gemeinbild, das Schema aller Religionen. Darum hat dieſelbe nur einen allgemeinen Charakter (Charaktermäßigkeit), keinen beſtimmten, und individuellen. Individualität kommt nur einer poſitiven Religion zu, weil nur dieſe die Ideen und ihren Gehalt in ſymboliſchen Geſtalten individualiſirt, und in beſtimmten Bildern und Umriſſen darſtellt, wo das Univerſelle der Vernunft als ein Beſonderes der Anſchauung erſcheint. Jede poſitive Religion iſt eine Theophanie und Hierophanie. Fehlt ihr das Ἱερον und Θειον, ſo iſt ſie ohne weiteres — Nichts, leeres Schattenſpiel. Jede Religion iſt aber ferner um ſo wirkſamer, ergreifender, je anſchaulicher und individueller dieſelbe iſt. Da nun dieſe Individualität gleich iſt der poſitiven Seite einer Religion, ſo liegt alſo grade die vorzüglichere Wirkſamkeit des Chriſtenthums in ſeiner poſitiven Geſtalt. Darum werden philoſophiſche Prediger nur nach und nach immer chriſtlicher, erbaulicher, aber auch dann in einem höheren, den Nichtphiloſophen unerreichbaren, Grade.

Gehen wir nun zu einzelnen Symbolen des Chriſtenthums über, ſo dringt ſich uns vor allen die ſchönſte Anſchauung, welche das Chriſtenthum von der Welt und dem Menſchenleben hat, auf, ich meine deſſen ſymboliſche Idee vom Reiche Gottes, in welchem das Sinnliche und Ueberſinnliche zuſammenfällt, die Zeit in die Ewigkeit hinüberſpielt, wo nur der Fuß des Menſchen auf irdiſchem Boden ſteht, hingegen der Geiſt und das Herz hoch über den Sternen bei Gott und in der moraliſchen Ordnung lebet. Welche ſchönen religiöſen Anſichten liegen nicht in dieſer ſymboliſchen Idee, welche einzelnen Anſichten der vom Vater Ausgegangene in ſeinen ſchönen mannichfaltigen, heiteren Gleichniſſen entwickelt! Die Welt iſt Eine — Reich Gottes; das Reich Gottes iſt unendlich, iſt Weltuniverſum. Alles, Menſch, Thier, Körper, ſind Theile Eines organiſchen Ganzen. Ein Wille beſeelt das Ganze, der göttliche. Die wahre Ordnung des Ganzen iſt moraliſche Ordnung, das ganze Thun und Laſſen der Menſchen Werk Gottes, ἔργον τοῦ θεοῦ. Die Welt- und Sittenregel: daß ſein Wille geſchehe auf Erden wie im Himmel, daß die ſittliche Ord-

mung, inwiefern der Mensch in Handlungen sie darstellt, den Typus der Naturfestigkeit, Sicherheit und Unfehlbarkeit habe. In dieser Ordnung sind wir alle Werkleute, nach einer anderen Ansicht Söhne, Gottes; von ihm bei einem bestimmten Werke, bald groß, bald klein, angestellt, nach einer anderen Ansicht von ihm ins Daseyn gesendet. Die ganze Menschenwelt Eine Familie; ihr Werk ein Gesammtwerk, der Endzweck Gottes, wo jeder bei seinem besonderen Auftrag immer das Ganze vor Augen haben soll. Der Tod ist Rükkehr und Hingang zum Vater, ein Ruf des Hausvaters an die Treuen, um ihnen den Lohn zu geben u. s. w. Lehret und prediget noch so theoretisch genau und wahr, und befriedigt den Gliedermann Verstand; ohne jene religiösen Anschauungen, wo jede einzelne Wahrheit aus dem Aether der Religion triefend und angeduftet als Anschauung herausgezogen wird, sprecht ihr umsonst zum Herzen, zum Leben! Richt ich aber, sondern der künftige Verfasser der Symbole des Christenthums hat den Inhalt der symbolischen Anschauung „Reich Gottes„ und die paraboliſchen Darstellungen derselben von Jesu zu entwickeln.

Ich würde auch nur das Allbekannte wiederhohlen, wenn ich die drei Symbole Gottes, welche das Christenthum hat, entwickeln wollte, ich meine die drei Ansichten Gottes als Vater, als liebreicher Grund alles Seyns und Bestehens; als Sohn, in seiner Erscheinung unter den Menschen und der moralischen Erlösung; als Geist, in seiner ewig fortwirkenden moralischen Beseelung. Indem ich aber diese drei Ansichten als drei symbolische Darstellungen und Anschauungen der Einen Gottheit betrachte, so leuchtet ein, wie dieses Kapitel in der christlichen Dogmatik eine durchaus neue Gestalt dadurch erhalten müsse.

Die vollendete Unphilosophie hat sich aber in keinem Artikel der christlichen Dogmatik ein so unphilosophisches und unanthropologisches Denkmal gesetzt, als in dem Kapitel von der Inspiration. Obgleich diese Lehre nicht unter die christlichen gehört, so verdienet sie doch hier einer Erwähnung, da sich dieselbe auf das Christenthum beziehet, und, der Gesinnung nach, warlich von keinem bösen Geiste ausgehet. In einem Werke, wo der grade, unpartheiische, heilige Geist eben nicht immer zu Hause ist, in Herders Christlichen Schrif-

ten, der vierten Sammlung, vom Geiſte des Chriſtenthums, finde ich S. 100. f. meine Gedanken über dieſe Eingeiſtung mit Herderſcher Energie vorgetragen, und eben, weil ich meine Gedanken daſelbſt finde, gebe ich ſie am liebſten mit Herders Worten. Der vom Geiſt Getriebene ſoll eine Orgelpfeife geweſen ſeyn, durch welche der Wind blies; eine hohle Maſchine, der alle eigne Gedanken entnommen waren. Etwas Oederes iſt in der menſchlichen Natur ſchwer zu denken; ja auch als Einöde iſt dieſer Zuſtand kaum denkbar. Eine Menſchenſeele, der alle Gedanken mit dem ſie begleitenden Naturausdruck aufhören, iſt kein Lebendiges mehr; denn jedes Leben erweiſet ſich nur durch die ihm natürliche Wirkung. Wenn Bileams Eſelin ſprechen ſollte, ſo mußten ihre Eſelin-Gedanken der ſie ergreifenden Macht mitwirken; ſonſt ſprach nicht ſie, ſondern der ſie ergreifende fremde Gewalthaber. Wenn die Sibylle, wenn die Pythia auf dem Dreifuß dergeſtalt vom Apoll durchblaſen wurden, daß am Schall ihrer hervorgedrängten Worte ihre Seele durchaus nicht Theil hatte: ſo war in dieſen Augenblicken die durchblaſene kein

Menſch mehr, ſondern ein ſprechendes Kunſtwerk.

Daß dieſe Lehre von der Inſpiration noch nicht exſpirirt hat, hat ſeinen Grund zum Theil in der nicht geahndeten Symbolik, die in dieſer Idee liegt. Wer heißt uns denn den Geiſt, die Ruach, das Pneuma perſonificiren und hypoſtatiren, und dann albern genug glauben, als ob der, die, das Geiſtige ein Weſen, und eine Perſon ſey, und zwar generis masculini, oder foeminini, oder neutrius, jenachdem das urſprüngliche ſinnbildliche Wort es an die Hand giebt? Anders aber fällt die Mythologie des Geiſtes, anders die der Ruach, am beſten noch die des Pneuma aus. Wir, denen der Geiſt ein gar ſtattlicher Mann iſt, können nie von demſelben, wie der Ebräer von ſeiner Ruach, weibliche Prädikate ableiten, und ſie perſonificiren, wie der Ebräer die Bina, Chochma; u. ſ. w. wir können nie die Ruach für die Mutter Chriſti halten, die ihn an einem Haare leitend in die Wüſte führte. Wenn daher die Theologen früher eingeſehen hätten, daß in dem Geiſte Gottes poetiſch und ſinnbildernd ein Begriff, eine Idee perſonificirt

werde, und daß darum noch keine ſolche Perſon an ſich exiſtire, weil durch einen Akt des menſchlichen Gemüths ein Begriff zur poetiſchen Perſon erhoben wird: ſo wären alle die bekannten Streitigkeiten auf Concilien und außer den Concilien weggefallen, indem alles Streiten und Verfolgen in ſeinem lezten Grunde ein Streiten über einen Artikel der Grammatik, über eine Figur der Poetik und Rhetorik war. Sagen wir nämlich in einfältiger Proſa: alle Schriften, die aus einem göttlichen Sinne und Triebe fließen, das heißt: die in dem beſten, reinſten, höchſten Sinne gedacht und geſchrieben werden, ſind nüzlich zur Lehre ꝛc.: ſo iſt aller Mythologie der Weg verhauen. So eigentlich mag ſich nun immerhin der nördliche Philoſoph ausdrücken; aber kein Orientale redet ſo unpoetiſch, deſſen Grammatik zugleich eine natürliche Poetik iſt. Der Antheil, den unſer Gegenſtand, das Symbol und das ſymboliſirende Verfahren an der Bildung und Perſonifikation des Geiſtes hat, hat alle jene Unbegriffe von Eingeiſtung und dergleichen geboren. Erſt gab man poetiſch einem Begriffe Leben, machte ihn zu einer männlichen oder weiblichen Perſon, und dann leitete man

physisch und metaphysisch alles höhere geistige Leben wieder von ihm ab. So schafft noch immer die Unphilosophie einen möglichst weiten, unbestimmten Begriff, der auf alles paßt, und nennet ihn Princip aller Philosophie, und aus der tauben hohlen Nuß gehet dann hervor der Baum aller Erkenntniß, durch eine vornehme Taschenspielerkunst, genannt: neueste Philosophie. *)

Es ist immer ein Fehler der Obrigkeiten, der Eltern, der Erzieher, wenn man auf Schleifwegen suchen, finden und genießen muß, was man doch ehrlich und öffentlich haben könnte, wenn nicht ein gewisser pedantischer Eigensinn wäre. So muß sich auch mancher nur mystisch und poetisch der Gnade des Christenthums freuen, da ja die Dogmatik so gar ungnädig mit der gratia verfährt. Welche Lehre des Evangelii aber mag wahrer und schöner seyn, als Gott unter dem Symbol der himmlischen Charis zu denken, das Daseyn,

*) Ich verbitte mir die Anwendung auf diejenige Philosophie, die man sich jezt unter der neuesten denkt. Neueste Philosophien erscheinen in jeder Leipziger Messe, und die Entstehung dieser charakterisiret der Text.

den faktischen Beweis und die Erscheinung derselben im Christenthume anzuschauen, für ein Charisma, für ein Gnaden- und Liebesgeschenk es anzuerkennen, daß auch wir durch dasselbe dem Verderben entrissen und selig wurden, wie Luther es übersezt. Es ist einzig der alten Lehre der Theologen zuzuschreiben, die die Gnade, wie die Griechen das Fatum, beschrieben, und die in so reichlichen Dosen Gnade einschenkten, daß jezt eine ordentliche Gnadenscheu eingetreten ist. Aber wir müssen, nur mit Vernunft, zur Gnade zurück, und müssen Gott erkennen, wie er sich als Liebe offenbart in der ganzen Welt, als Gnade und Huld im Christenthume.

Eine wunderbare Kraft zum Guten liegt in der reinen Idee des Guten, und das frei und absolut ergriffene Gute, nicht um der Weltgüter willen, hat eine wunderbare Macht über die Sinnlichkeit, und ist eine absolute Erhebung über dieselbe. Dieses reine Wollen des rein Guten denken wir uns als göttlichen Willen und als göttliches Leben. Da nun alle moralische Kraft ausgehet von diesem freien Akte, durch welchen das Princip des Guten zu unserem Lebensprincip erhoben wird, so können wir

ſagen, daß alle moraliſche Beſſerung vom Geiſte Gottes gewirkt werde, daß er das Princip aller moraliſchen Beſeelung ſey. Dieſer Hauch und Geiſt Gottes wehet allenthalben, hauchet auch uns an in dem Leben Anderer, in der Betrachtung Gottes, in den Ausſprüchen des Chriſtenthums. Er iſt die Erſcheinung des Abſoluten in der moraliſchen Geſtalt. Wir rechnen auf, und glauben an den Beiſtand des heiligen Geiſtes zum Guten. Dies iſt im Grunde ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, das uns Muth und Zuverſicht giebt zur Beſſerung. Theoretiſch ausgedrückt lautet es: die Beſſerung iſt möglich, ob wir gleich nicht wiſſen, wie es zugehe. Joh. 3, 3 — 9. Daß wir den Geiſt verkörpern, ſubſtanziren, und perſonificiren, und uns ſo ein recht grobes Symbol von ihm bilden, uns dadurch in Schwierigkeiten verwickeln, iſt wenigſtens die Schuld des heiligen Geiſtes nicht. Es gehet aber hieraus hervor, wie fern die chriſtlichen Theologen noch von der Einſicht ſind, daß Bilder und Symbole des Göttlichen nicht das Göttliche an ſich ſind, daß ſie die Symbole in ihrer Wiſſenſchaft noch gar nicht als ſolche erkennen, und daß ſie gleich ſo vie-

len Philoſophen die ſymboliſche Erkenntniß mit der metaphyſiſchen verwechſeln, und Bilder für Sachen halten.

Das Symboliſche und Bildliche in dem Begriffe der Vergebung der Sünden iſt zwar eingeſehen, aber der philoſophiſche Gehalt dieſer Idee noch nicht rein und beſtimmt hervorgehoben worden. Den wirklich Gebeſſerten kümmert noch ſein vor der Beſſerung vorhergegangener gottloſer Wandel. Des neuen Lebens ſich freuend demüthigt ihn immer das alte, weil in der Einheit des Selbſtbewußtſeyns doch eine numeriſche Vielheit oder Doppelheit der Perſonen vorkommt, eine unmoraliſche in der vergangenen, eine moraliſche in der gegenwärtigen Zeit. Durch die Beſſerung wird nicht nur das Böſe in der Geſinnung vernichtet, und durchaus annihilirt, ſondern auch des Menſchen Fähigkeit zur Seligkeit wird durch die Beſſerung zugleich wieder hergeſtellt, und beides iſt eins und daſſelbe. Der Menſch tritt durch die Beſſerung in Harmonie mit der ganzen göttlichen Ordnung, tritt ein in das ruhige, ſtille, ſelige Leben. Nur die Erinnerung an das alte Leben macht ihm noch Unruhe. Er reflektirt als beſſerer

Mensch über sich als einen gewesenen schlechten, und büßet als besserer Mensch unschuldig, was er in seinem bösen Zustande verschuldete. Allein, daß durch die Besserung das Böse und die Schuld durchaus aufgehoben und vernichtet sey, daß das Böse durchaus nicht mehr in dem Charakter, sondern nur noch in seinen Folgen, als Uebel, in der Welt existire, und daß in dem neuen Zustande an dem Gebesserten nichts Verdammliches mehr sey: das ist es, welches rein und klar einzusehen dem natürlichen, nicht abstrahirenden, Verstande schwer fällt. Das Gewissen spricht den Gebesserten, als solchen, von den Vergehungen des Ungebesserten, als solchen, frei. Wie sehr auch die Folgen der Vergehungen des ungebesserten Menschen den neuen plagen mögen, so hat doch der neue Mensch sie nicht verschuldet, sie sind für ihn also keine Strafe, sie treffen ihn nur als Uebel, nach der Naturordnung, weil der gebesserte und der ungebesserte Mensch in der Identität eines und desselben Selbstbewußtseyns zusammenfallen. So vermag sich wohl der Philosoph die Sache vorzustellen, wie sie an sich ist, aber nicht der gemeine Verstand. Dieser fodert

Bilder, und objektivisirt das Subjektive. Der gemeine Verstand denkt sich nun das lossprechende Urtheil des Gewissens, als das absolvirende Urtheil Gottes. Er denkt sich Gott, zwar anthropomorphisch, aber doch wahr, als mißbilligend den vorigen bösen Zustand, als billigend den neuen guten. Das subjektive Urtheil des Gewissens erscheinet als objektives Urtheil Gottes. Der Mensch wird nun durch die Besserung wieder fähig des göttlichen Wohlgefallens, so wie wir oben in der philosophischen Ansicht sagten: der Mensch trete wieder in Harmonie mit der göttlichen Ordnung. Die menschliche Handlung zwischen Menschen, wodurch wir den Beleidiger sein Unrecht nicht fühlen lassen, ja es zu vergessen suchen, heißt nun die Vergebung. Da nun ein Vergehen an den göttlichen Geboten zugleich als ein Vergehen an der Person Gottes anthropomorphisch vorgestellt wird, so wird zugleich auch das anthropomorphische Symbol der Vergebung auf Gott übergetragen, ja sogar Gott vorgestellt, wie er unsere Sünden aus seinem Andenken tilge, und sie hinter sich werfe in die Tiefe des Meeres. Der Mensch reflektirt hier über sich selbst, wie Gott wohl ihn ansehen und beur-

theilen möge. Das Gericht des Gewissens wird verwandelt in ein göttliches, die Lossprechung des Gewissens wird eine Lossprechung Gottes, beides in anthropomorphischen Bildern und Symbolen. Der Begriff der Vergebung der Sünden ist also wahr, aber symbolisch. Er ist ein religiöser Reflexionsbegriff, wo der Mensch sich in den göttlichen Standpunkt sezt, und über sich reflektirt in Beziehung auf das göttliche Urtheil, wodurch das Subjektive objektiv wird. So erscheinet uns in der Reflexion immer als Urtheil Gottes, was an sich Urtheil des Gewissens ist. *)

In jeder positiven Religion giebt es eine besondere Theophanie, wo Gott Mensch wird. Die Theophanie in Christo, als dem Sohne Gottes, die Symbole, welche in den jüdischen Bildern enthalten sind, und dergl., würden uns hier zu weit

*) Wenn diese klare Erörterung, die nur geübtes Nachdenken fodert, dennoch dunkel seyn sollte, der mache sich vorher mit den Ideen bekannt, welche Kant in seiner Tugendlehre S. 100 — 102. vorträgt, welche Ideen hier allerdings als bekannt vorausgesezt werden.

führen. Diese Untersuchung gehört auch in die specielle der christlichen Symbole, nicht in diese allgemeine philosophische, wo wir nur Fingerzeige der Anwendung allgemeiner Ideen geben.

Die Auferstehung des Fleisches und das Gericht kündigen sich auf den ersten Anblick als symbolische Vorstellungsarten an. Wenn die Auferstehungslehre uns mit einem neuen edleren Organ tröstet, so schmiegt sich diese Lehre dem menschlichen Bedürfniß dicht an, indem wir als geborne Realisten eine Außenwelt, ein Empfangen von ihr, und ein Wirken auf sie fodern, welches nur durch ein vermittelndes Organ möglich ist. Wenn das unendliche Streben nach Heiligkeit und Seligkeit eine unendliche Fortdauer des Subjekts dieses Strebens, oder Unsterblichkeit postulirt: so müssen wir zugleich auch einen Anfang eines anderen sinnlichen Lebens, das durch den Tod unterbrochen wird, annehmen. Dieses sagt nun die symbolische Idee der Auferstehung. Was ist über dieses trauriger, öder, als die neueste Lehre von dem Zurücksinken und Sichverlieren im Absoluten, in Gott; und das bewußtlose selige Leben, das wir führen werden, wenn alle unsere Differenzen auf-

hören und ſich vereinigen mit einer allgemeinen Indifferenz, d. h. mit einem allgemeinen Begriffe! Giebt es denn ein Leben überhaupt, oder iſt das blos ein Begriff, in welchem wir das Individuelle und Beſondere des Lebens fallen laſſen, und blos das Gemeinſame herausheben, und auf dieſe Art zu einem Ueberhaupt kommen, welches nirgends als in der Beſchränktheit unſeres Begriffs und des Verſtandes idealiſch exiſtirt? Alles Leben iſt ein Einzelnes, wozu die Vernunft immerhin den allgemeinen Grund ſuchen mag. Wir fodern daher auch eine Unſterblichkeit, in welcher ein individuelles Leben iſt, weil ſonſt von dem „Wir„ gar nicht die Rede ſeyn kann. Dieſe Wiederherſtellung des individuellen Lebens liegt nun in der Lehre der Auferſtehung, iſt dem menſchlichen Bedürfniß angemeſſen, und muß mit Beſeitigung der jüdiſchen Knochenauferſtehung aus dem genannten Geſichtspunkte betrachtet werden.

Man könnte auch praktiſche Symbole im Chriſtenthume erwarten, und dieſe finden ſich auch, wie in jeder Metaphyſik der Sitten. So werden z. B. Empfindungen, die urſprünglich endlichen Dingen angehören, metaphoriſch auf Gott

übergetragen, wo ſie etwas Intelligibles bezeichnen. Das iſt nun der Fall bei der Furcht und Liebe Gottes. In den chriſtlichen Sittenlehren hat man gar nichts Arges daraus, die Furcht Gottes aufzuführen, wie die Liebe Gottes, da doch beide himmelweit verſchieden ſind, und daher auch nicht in Einem Athem genannt werden ſollten. So wie die Sittlichkeit überhaupt iſt theils eine negative, beſchränkende, und eine Rechtlichkeit wirket; theils eine poſitive, erweiternde, ſchöpferiſche, die ganz neue, den Ideen gemäße Verhältniſſe unter den Menſchen hervorbringt: ſo iſt auch die ſittliche Geſinnung gegen Gott und die unſichtbare Welt theils negativ, Achtung, Furcht, und beides zuſammen Ehrfurcht; theils poſitiv, Liebe. Die Furcht Gottes iſt aber blos eine disciplinariſche Tugend, den Hang zur Sünde beſchränkend durch die Gedanken an Gott den Oberherrn und Vergelter. Nur die Liebe iſt ächte religiöſe Tugend, und in ihr ſind Glaube, Vertrauen und Hoffnung enthalten. Es iſt darum auch kein leeres Wort, wenn die heilige Schrift ſagt: die Furcht des Herrn iſt der Weisheit Anfang, ſondern es iſt buchſtäblich

wahr, indem die Weisheit mit der Beschränkung des Bösen anfängt. Wir müssen aber hinzusetzen: die Liebe ist der Weisheit Vollendung, indem der Mensch über die Liebe nicht weiter hinaus kann. Disciplinarisch spricht daher das A. T. nur von der Furcht, hingegen das N. T. den Menschen weiter führend, bis zu der Einwohnung Gottes in ihm, nur von Liebe. Wirklich guten Menschen die Furcht gegen Gott zur Pflicht machen, heißt etwas Unmögliches fodern, und ist eben so, als wenn man dem guten Kinde, das alles aus Liebe schon thut, mit der Ruthe in der Hand Befehle diktirt. Die Furcht des Herrn ist nur für den Anfänger in der Tugend, um diesen in das moralische Geleis zu bringen. Aber bei dieser Tugend des Zuchthausspredigers darf es nicht bleiben, sondern der Mensch muß zur Liebe hingeführt werden. Ich streiche daher die Furcht Gottes aus der Rangliste der ächten positiven christlichen Tugenden aus, und setze die Furcht in das Kapitel der disciplinarischen Vorübungen.

Eine Satyre auf unsere theoretische und praktische Anthropologie ist es, wenn wir bei der sittlichen Menschenbildung mit der Veredlung anfangen,

anstatt zu enden, und gleich die reine moralische Triebfeder ans Herz legen wollen. Deren ist der rohe Mensch gar nicht fähig; er muß erst mit der Hölle geschreckt, durch die Furcht des Herrn gebändigt, durch den Prospekt eines Himmels angezogen werden, bis er entwildert und der Achtung und Liebe des Guten um sein selbst willen empfänglich wird. Weiter als Kant gehet Christus. Ersterer fodert als reine Triebfeder die disciplinirende, den Hang zur Uebertretung niederhaltende, Achtung. Christus hingegen Liebe von reinem Herzen, von gutem Gewissen und ungefärbtem Glauben. Diese Liebe schematisirt und symbolisirt das Christenthum, indem die Liebe zu Gott gleichsam gestimmt wird an der Liebe und Dankbarkeit zu Jesu, so alles dem menschlichen Gesichtskreis und Gefühl näher liegt. Der Vorzug der christlichen Sittenlehre vor der philosophischen besteht dahin nicht darin, daß das Christenthum noch andere Motive hat, sondern daß es die reine Triebfeder anthropologisch darstellt, das Universelle individualisirt, das Allgemeingefühl der Achtung und Liebe auf ein Individuum überträgt, in welchem die Gottheit zur Menschheit, und die Menschheit zur Gottheit wird.

Die symbolische Bedeutung des Einweihungs- und Befestigungsritus, der Taufe und des Abendmahls, ja selbst auch der öffentlichen Andachtsversammlungen, ist zu offenbar und selbstsprechend, daß diese Handlungen gar keiner Erklärung bedürfen.

§. 26.

Ueber symbolische, allegorische Schriftauslegung.

Schon oben haben wir auf dieses Kapitel verwiesen, aber nicht darum die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, um etwas Vollständiges und Erschöpfendes erwarten zu lassen. Der Gegenstand ist seiner Natur nach philosophisch-historisch, und gehört eigentlich in eine Theorie und Geschichte der Schriftauslegung. Wenn wir hier aber die symbolische Schriftauslegung nur mit Einem Auge, dem der Philosophie, ansehen, so täuschen wir uns mit dieser einäugigen Ansicht nicht, indem wir wohl wissen, daß der Gegenstand noch eine andere, einem anderen Auge sichtbare, Seite habe, und wir betrachten sogar die Sache mit demjenigen Auge,

ohne welches das andere blind iſt, und des Lichtes ermangelt.

Ich unterſcheide vor allen eine dreifache ſymboliſche allegoriſche Auslegung, die in ſinnlichen Bildern, Mythologien und dergl. einen höheren Vernunftſinn zu finden glaubt. Es giebt vor allen eine

1. in der Natur der Sache gegründete, ehrliche und nothwendige ſymboliſche Auslegung alter Schriften. Es liegt in der Natur des menſchlichen Geiſtes, daß ſeine erſten Verſuche zu philoſophiren unvollkommen ausfallen müſſen, und daß die Ideen der Vernunft Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, um die ſich die bewegliche Philoſophie als um drei feſte Punkte drehet, nicht in reiner, durchausbeſtimmter und metaphyſiſcher, ſondern nur in poetiſcher Geſtalt hervortreten konnten. Poeſie iſt früher als Proſa und Philoſophie. Jede Sprache fängt an mit der Bezeichnung ſinnlicher Gegenſtände, die dem alltäglichen Bedürfniſſe dienen. Die Bezeichnungen ſind anfänglich Naturtöne, entlehnt von tönenden Gegenſtänden, und von dem Gehörſinne. Der Witz und das Vergleichungsvermögen trägt nun ſolche ſinnliche Be-

zeichnungen nach einer gefühlten Aehnlichkeit über auf Begriffe, Verhältniſſe, feinere Empfindungen. Es entſteht die Metapher und die poetiſche Sprache. Die Wurzel der geiſtigſten Wörter iſt jedesmal ſinnlich. Je entfernter die Aehnlichkeit zwiſchen den Begriffen und geiſtigen Verhältniſſen — und den ſinnlichen Gegenſtänden war, von welchen man die Worte übertrug auf jene, deſto ſeltſamer und wunderbarer mußten die Bilder und Metaphern ausfallen. Ein in Naturgrenzen eingeſchloſſenes Land, das ſeine eigenthümlichen Beſchaffenheiten, Thiere, Geſchäfte ꝛc. hatte, wie Aegypten, mußte daher auch eine originelle Symbolik und Hieroglyphik haben. Die Schranken der Natur und der Bildung machten es daher nothwendig, geiſtige Begriffe in ſinnlichen Bildern niederzulegen, und ſo iſt Poeſie früher als Proſa und Philoſophie. Ueberall alſo, wo es aus dem hohen Alterthume heilige Schriften giebt, in welche ein Volk ſeine Religion und Philoſophie bildlich niederlegte, da muß die ſpätere Nachwelt, die ſich zur bilderloſen Erkenntniß der Ideen erhoben hat, ſolche Schriften ſymboliſch und allegoriſch auslegen, muß in dem ſinnlichen Bilde, in der faktiſchen Mythologie

einen höheren, prägnanteren Sinn suchen, als den gemeinen, ursprünglichen. So liegt also das Verfahren der allegorischen Auslegung: einen gedoppelten, einen gemeinen und verborgenen höheren Sinn in Schriften des höchsten Alterthums anzunehmen, in der Natur der Sache. In Aegypten, wo die sinnlichste Religion und Bilderschrift war, entstand eben daher diese allegorische Deutung. Es giebt aber auch

2. eine politische allegorische Auslegung, die sich dieses Verfahren zur Klugheitsmaxime macht. Wenn die ἱερογραμματεις der Aegypter sich zu reineren Ideen erhoben, und sie dem Volke mittheilen wollten, so mußten sie die vorhandenen heiligen Schriften als ein Vehikel der Einführung ihrer Ideen ansehen, und also die ἱερους λογους allegorisch auslegen. Es giebt nur wenige Völker, die sich, vor der Epoche ihrer Philosophie, nicht göttlicher Offenbarungen rühmen. Diese Reliquien einer früheren, unter der Firma göttlicher Offenbarung an die Menschen gebrachten Kultur, (man denke an Numa's Egeria!) mußten nothwendig in einer sinnlichen, und so gewiß Ideen angekleidet haben — in einer symbolischen Spra-

ehe gedacht und gedichtet seyn. Spätere Weise, die sich zu reinen philosophischen Einsichten erhoben, fanden bei der Unmündigkeit der Volksvernunft und des herrschenden Autoritätsglaubens kein anderes Mittel, ihren besseren Einsichten Eingang zu verschaffen, als durch allegorische Auslegung sie aus alten Schriften herauszudeuteln. Vermittelst einer symbolischen Auslegung läßt man die alten Schriften dasselbe sagen, was das Neuerthum denket, zumal da man im Alterthum wirklich unter Bildern und Symbolen Funken und Flämmchen des neueren Lichtes findet. Diese Methode der Auslegung wird nie aufhören, je weiter auf der einen Seite ein Volk in seinen Weisen philosophisch vorrückt, und je später auf der anderen Seite ein Volk in seinem großen Haufen zurück ist. Je unvollkommener überhies die heiligen Schriften eines Volkes sind, je mehr sie dem Anfange der Kultur angehören und in der symbolischen Bildersprache verfaßt sind, desto mehr sind die Neueren gezwungen, zu dieser Methode ihre Zuflucht zu nehmen, um ihren Ideen bei dem Volke Autorität und Glauben zu verschaffen.

Diese besonnene, von Grundsätzen geleitete,

und die Aufklärung beförderude Auslegungsmethode verwechsele man aber nicht mit

3) der schwärmerischen Allegoriesucht, die in dem hohen Alterthume alle Höhen und Tiefen der Weisheit sucht, und wähnt, daß der Strom menschlicher Erkenntnisse bei seinem Ursprunge und an der Quelle tiefer, reicher und breiter fließe, als bei seiner Mündung. Wenn man nun annimmt, daß in den Schriften des hohen Alterthums und der Kindheitsperiode unseres Geschlechts alle erfinnliche Weisheit unter Bildern, Symbolen und Geschichten absichtlich verborgen sey, *) und jedes Jota nothwendig einen verborgenen Sinn haben müsse, so tritt dann die gröste Willkührlichkeit in der Erklärung und Erforschung des Sinnes der Alten ein; die grammatische und historische Erklärung wird von der Deutelei verschlungen, Sprach- und Geschichtsstudium vernachlässigt, die Geschichte

*) So fanden Plotin und Porphyr, zwei allegorische Ausleger, alle Keime ihrer Philosophie im Homer, und sahen daher in demselben nichts als Allegorien. S. Tennemanns Gesch. der Philos. S. 208. B. 6.

verliert ihren Charakter und ihre Bedeutung, die Poesie eines Johannes in seiner Offenbarung wird zur Metaphysik, und der Metaphysiker zum Schwärmer und Narren. Man sucht seinen unreifen Ideen und Schwärmereien das Ansehen alter, göttlicher Weisheit zu geben, wie z. B. Jamblich, Proklus; *) besonders transcendente, theosophische, mystische Grillen aus göttlichen Urkunden zu beweisen. Schwärmerische Philosophien und diese Deutungssucht waren immer gleichzeitig; Verfall ächter Gelehrsamkeit, tiefer Sprach- und Geschichtsforschung, so wie Sittenverderbniß, immer die Folge. Seinen Hang zu dieser kränkelnden Geistesbeschaffenheit hat, dünkt mich, unser Jahrzehend unzweideutig ausgesprochen. Könnte da nicht vielleicht der böse Krieg ein von der Fürsehung verordnetes Mittel seyn, um einen größeren tiefer verderbenden Schaden abzuhalten, so wie man Wahnsinnige mit Ruthen und Nesseln peitscht, um sie zum Bewußtseyn der gemeinschaftlichen Welt zu bringen, und die Empfindungen zu — berichtigen?

*) S. Geschichte der Philosophie von Tennemann, 6. B.

§. 27.

Ueber diejenigen Geiſtesverirrungen, die aus der ſymboliſchen Erkenntnißart entſpringen.

Die ſymboliſche Erkenntniß iſt etwas Zuſammengeſezes, und das gemeinſchaftliche Produkt mehrerer Gemüthsvermögen. §. 10. Ein Symbol iſt daher kein reiner, einfacher Ton der Seele, wie ein bloßes Phantaſiebild, eine bloße Idee; ſondern ein gemiſchter, und gleicht einem Orgeltone, bei welchem drei Regiſter gezogen ſind. Wenn nun irgend eine Funktion der drei Gemüthsvermögen, deren Produkt das Symbol nach §. 10. iſt, fehlet, oder verhältnißmäßig zu ſchwach iſt; wenn z. B. der eine zu dem ſinnlichen Bilde nicht die Idee, ein anderer die wechſelſeitige Beziehung und das Verhältniß beider, und das Zuſammentreffen beider in der Analogie nicht hinzudenkt, ſo entſtehet ein verdorbenes Produkt, das nach den beſonderen Verſchiedenheiten verſchiedene Geſtalten und Namen annimmt. Denn alles Edle, jede organiſche Einheit, gehet in Fäulniß und Verderben über, wenn die lebendige Einheit entzweiet und aufgehoben wird.

Aus der ſymboliſchen Erkenntnißart entſtehet vor allen

1. der Aberglaube, wenn man das ſinnliche Bild ohne die Idee für das Wahre und Weſentliche, und alſo das Zeichen für die Sache ſelber hält. Wenn der Götzendiener ſeinen Fetiſch, der ihm urſprünglich ſeinen Gott, d. i. die Idee deſſelben ſinnlich vergegenwärtigen ſollte, für den leibhaftigen Gott ſelber; wenn der Chriſt im Abendmahl das Eſſen und Trinken, in der öffentlichen Andachtsverſammlung ſein bloßes, gedankenloſes, Daſeyn für etwas Gottgefälliges und Religiöſes; wenn der Katholik die Beſprengung mit Weihwaſſer für eine wirkliche Weihung und Heiligung; wenn der ſchwärmeriſche Philoſoph das Bild des Lichtes für das Weſen Gottes, und dieſe ſymboliſche Anſchauung für eine intellektuelle hält, ſo iſt das Aberglaube. Der Aberglaube iſt das todte ſinnliche Reſiduum des Symbols, aus welchem die ideale Seele gewichen iſt. Je mehr das Ideale, die Beziehung auf Ideen in einem Symbol ſich verdunkelt, deſto einziger und ſtärker tritt dann das ſinnliche Materiale hervor, deſto mehr nähert ſich das Symbol dem Aberglauben.

Zu welchem furchtbaren Grade der Aberglaube, der das Heilige im Stoffe ſucht, ſteigen könne, ſehen wir aus den Beiſpielen, die Meiners in der Geſchichte der Religionen erzöhlt. Ganz einzig, ſagt derſelbe S. 441, in Anſehung des Stoffes waren die Bildniſſe, welche die Mexikaner auf die Kapellen ſtellten, worin die Statüen der vornehmſten Götter ſtanden. Man ſammelte die Saamen aller Gewächſe des ganzen Reichs, verwandelte die Sämereien in feines Mehl, und knetete dieſes mit dem Blute von zarten Knaben und Mädchen zuſammen, welchen man das Herz aus dem Leibe gerifſen hatte. Aus dem Teige machte man Bilder, welche man nach einiger Zeit zerſchlug, und die Stücke als kräftige Amulete an das Volk vertheilte. War das lezte Bild zerſchlagen, ſo bereitete man die Maſſe von neuem. Je heller hingegen bei einem Symbole das Idealiſche hervortritt, je mehr man im Bilde eine Idee analogiſch anſchauet, deſto mehr nähert man ſich der Aufklärung, inwiefern ſie in der Befreiung von Vorurtheilen und Aberglauben beſtehet, welche Art der Aufklärung ich in den Ideen zu einer Theorie der allgemeinen praktiſchen

Aufklärung, Leipzig bei Crusius, 1795. die negative nenne. In dieser Hinsicht nennet Kant die Einsicht, daß alle statutarischen Gebote nur Mittel zur Beförderung der moralischen Gesinnung seyen, die religiöse Aufklärung, wo er aber weder die Aufklärung überhaupt, noch auch die religiöse an sich, sondern nur die negativ religiöse beschreibt. — Wenn nun in der symbolischen Anschauung ohne Idee ein großer Theil des Aberglaubens, und besonders derjenige besteht, welcher sich auf das Uebersinnliche der Moral und Religion bezieht, wo man z. B. Wirkungen des Gewissens für Wirkungen der Gnade, Gebete und Wünsche für religiöse Thaten hält: so kann dieser Aberglaube nur dadurch entfernt werden, daß man zur symbolischen Anschauung die Idee hinzudenken lehret, und Ideen und Anschauungen vermählt. Zu dem Ende muß man aber die Idee allein, also ohne Anschauung, erst klar machen, ehe man dieselbe durch Anschauung lebendig macht. Um die Idee ohne Anschauung zu fassen, dazu gehört aber ein reines, abstrahirendes Denken, dessen das Volk nicht fähig, und weshalb auch wenig Hoffnung ist, daß der Aberglaube bei demselben je verschwin-

de. Einzelne Menschen aufzuklären ist daher leicht, schwer aber die Aufklärung des ganzen Publikums. So wie der Aberglaube die sinnliche symbolische Anschauung für den intelligibeln Gegenstand der Idee hält, so hält

2. die Schwärmerei und Mystik, die Idee und die symbolische Anschauung derselben für reale Erkenntniß und intellektuelle Anschauung. Alle Schwärmerei verwechselt das reine Denken mit einem übersinnlichen Anschauen, und objektivisirt und hypostasirt Ideen. Es ist aber die Schwärmerei überhaupt eine Ueberschreitung der Grenzen der Vernunft, und ein Wahn, der das Subjektive für objektiv, und Ideen für Gegenstände an sich hält. Die Schwärmerei hat ihren Veranlassungsgrund im menschlichen Erkenntnißvermögen selber, und findet immer nur bei edeln Menschen Statt, die für Ideen Interesse haben. Nur Anschauungen nämlich geben den Begriffen objektive Bedeutung, daß sie einen Gegenstand haben. Nun giebt es aber Begriffe der Vernunft, Ideen, §. 1.) denen keine sinnliche Anschauung gemäs ist. Um den Ideen doch irgend eine anschauliche Haltung zu geben, werden denselben

ſinnliche Anſchauungen untergelegt, die ein analoges Verhältniß ausdrücken. Wer nun ſolche analoge Anſchauungen für intellektuelle Anſchauungen und für das Weſen einer Sache, z. B. Gott für ein Lichtweſen hält, weil wir unter dem Bilde des Lichts ihn ſymboliſch anſchauen; oder wenn man Anſchauungen der poetiſchen Einbildungskraft, alſo Einbildungen für wirkliche Gegenſtände hält, ſo ſchwärmt man. Die Schwärmerei entſpringt aber blos aus dem Bedürfniß, den Ideen entſprechende Anſchauungen zu geben, und ihnen Realität zu verſchaffen.

Die Schwärmerei iſt aber vor allen eine ſpekulative, welche Ideen und Abſtraktionen in Gegenſtände verwandelt, das Subjektive für objektiv, das Ideelle für reell hält. Sie dichtet dem Menſchen eine höhere Vernunft an, die nicht denket, ſondern anſchaut, wo der Menſch das Ueberſinnliche in einer überſinnlichen Anſchauung erfaßt. Indem nun das reine Vernunftdenken gleich ſeyn ſoll einem reinen überſinnlichen Anſchauen, ſo folgt, daß die Ideen identiſch ſind mit den Gegenſtänden an ſich. Dadurch wird eine Dichtung und die lebhafte Phantaſie erhoben über die nüchterne Ver-

nunft, und insofern kann man die Schwärmerei erklären mit Kant durch diejenige Maxime, welche die Gültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft läugnet. Denn was wahr sey, kommt nicht der Entscheidung der Vernunft nach dem Systeme der Schwärmer zu, sondern der inneren Erleuchtung, dem inneren Lichte, der intellektuellen Anschauung. Eine besondere Eigenheit dieser Schwärmer ist, daß sie in der Religion die Sprache der Physik, und in der Physik die Sprache der Religion reden, wie die Neuplatoniker, Paraphrastus, Jakob Böhme. Man bedarf nämlich der Natur, um den Ideen analogische Symbole zu geben, und der Ideen, besonders der religiösen, bedarf man, um die Natur mit der Allmacht der Ideen zu erklären, da man es aus empirischen Gesetzen physisch nicht vermag.

Die moralische Schwärmerei überschreitet abermals die Grenzen der menschlichen Natur, und täuscht sich mit einer Vollkommenheit, wo man der Achtung vor dem Gesetze der Pflicht und der Nöthigung durch dasselbe nicht mehr bedürfe, wo vielmehr die Verbindlichkeit in eine freie Liebe des Guten übergehe, daß man gar keines

Gesetzes mehr nöthig habe. Man glaubt also durch Liebe sich über die Nöthigung des Gesetzes erhoben zu haben. So sagt Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters S. 517. „Was der moralische Mensch Pflicht nannte und Gebot, was ist es dem Religiösen? Die geistigste Blüthe des Lebens, sein Element, in welchem allein er athmen kann. Für ihn kommt das gebietende Soll zu spät; ehe es gebietet, will er schon, und kann nicht anders wollen. Wie vor der Moralität alles äußere Gesetz verschwindet, so verschwindet vor der Religiosität selbst das innere; der Gesetzgeber in unserer Brust schweigt, denn der Wille, die Lust, die Liebe, die Seligkeit hat das Gesetz in sich aufgenommen.„ Außerdem daß hier von blos intellektuellen Gegenständen in der sinnlichen Sprache der Natur geredet, und die obige Bemerkung abermals bestätiget wird so wird der Mensch hier nur einseitig, als bloßes Vernunftwesen, wie er in der Idee ist und syn soll, angesehen, als wenn der endliche sinnliche Theil seiner Natur sich ganz von dem Vernunftwesen abgelöst hätte, und der Mensch nicht mehr im Fleische wallete. Der wirkliche Stand-

punkt des Menſchen, wie er, nicht über, ſondern unter dem Geſetze, ſtehet, wird überſehen, eine Vollkommenheit, die dem Menſchen nur als reinem, von den Schranken der Endlichkeit befreitem, Vernunftweſen zukommen könnte, wird ihm ungeachtet ſeiner Befangenheit im Endlichen beigelegt. Der ideelle Annäherungspunkt wird verwechſelt mit dem Standpunkte, den wir durchs ganze Leben einnehmen, eine Idee alſo mit der Wirklichkeit, das rationelle Seyn mit dem Seyn in der Erſcheinung, welches leztere in Sachen der Moralität ein Seynſollen iſt. Daß nach Kants Bemerkung (Cr. der pr. Vern. S. 150.) durch eine ſolche moraliſche Schwärmerei nur Arroganz und Philautie befördert werde, und der Menſch ſich mit einer eingebildeten Reinigkeit und Heiligkeit der Geſinnungen täuſche, bedarf wohl keines Beweiſes. Hiermit ſtreitet nun nicht die oben §. 24. beſchriebene Liebe des Chriſtenthums. Denn da bleibt das innere Geſetz; dieſes wird ſogar in der religiöſen Reflexion zu einem äußeren wieder, nämlich zum Willen Gottes. Es tritt das göttliche Wollen, und mit dieſem eine Erhebung des Menſchen und ein neues Gefühl der Würde und der

Kraft in den Menſchen ein. Der Menſch fühlt ſich dadurch erhaben über die Anfechtungen der Sinnlichkeit, der Kampf wird leichter, verſchwindet nach und nach, und in eben dem Grade, als der Kampf untergehet, tritt die Liebe beſtimmter hervor. Dadurch wird aber der Standpunkt des Menſchen nicht verändert, die Liebe bleibt Zielpunkt, und nur wenige erheben ſich zur religiöſen Stufe der Tugend, auf welche das Chriſtenthum uns ſtellen will.

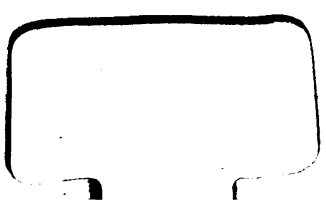
Die religiöſe Schwärmerei äußert ſich durch alle drei Gemüthsvermögen, und iſt entweder eine Religion der Anſchauung, eine gewiſſe Weiſe die Welt anzuſehen, und im Endlichen das Ewige zu ſehen; oder eine praktiſche, oder eine ſentimentale, wo im lezteren Falle die Religioſität in ein Gefühl geſezt wird, welches bald Andacht, bald Enthuſiasmus heißt, eigentlich aber unnennbar iſt. Da wird das Ueberſinnliche empfunden, mit dem Gefühl ergriffen. (Welche Theorie des Gefühls mag hier zum Grunde liegen, da es als Spontaneität erſcheint?) Da giebt es, beſonders in den poſitiven Religionen, wo die Schwärmerei ſich anders geſtaltet, Einflüſſe

der Gottheit, Erscheinungen, Wirkungen der Gnade u. s. w. Diese Sentimentalität, dieses Uebergewicht des Gefühls über das Thätige, Strebende, Lebende, in Thaten Hervorbrechende, erhebt sich über die so genannte moralische Religion des guten Lebenswandels, siehet auf die Moralität, wie diese auf die äußere Rechtlichkeit, verächtlich herab, und verstimmt Köpfe und Herzen, kitzelt mit einer erdichteten Seligkeit, und entmannet die äußerlich entmannte Menschheit auch innerlich, damit auch die lezte, heiligste, verborgenste Quelle des Thatenstromes und Thatenenthusiasmus versiege, und der hohe kräftige Menschengeist durch Geistes- und Herzensonanie, ein schwächender Schwächling, zu Boden geworfen werde. Heiliges Christenthum, das eine Religion der Anschauung, der Tugend und der Sentimentalität zugleich, und auch in dieser Rücksicht dreieinig ist, bekehre die Philosophen, daß sie mit dir das unendliche Ziel der Liebe nicht in die gegenwärtige Endlichkeit, sondern in das unendliche Leben setzen; daß wir einsehen, wie wir noch gar nicht am Ziele, geschweige schon über dasselbe hinaus, sondern im unaufhörlichen Kämpfen, Ringen und Streben darnach begriffen sind! Brin-

ge uns zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit, daß wir mit dem feurigſten und doch kalten, mit dem begeiſterten und doch nüchternen enthuſiaſtiſchen Paulus ausrufen: nicht daß ichs ſchon ergriffen habe; aber ich ringe darnach, ob ich es wohl ergreifen möchte!

So hält alſo der Abergtaube eine ſinnliche Anſchauung für die religiöſe Idee, und die Myſtik hält Ideen für intellektuelle Anſchauungen. Es giebt aber auch Geiſteszuſtände, wo man ſich bald ganz und gar nicht zur Idee, bald nicht zur Anſchauung, und in beiden Fällen nicht zum Verſtändniß des Symbols erheben kann. Das Vermögen der Anſchauung und das der Ideen, Phantaſie und Vernunft, ſind aber die beiden Hauptkräfte, deren Vereinigung den Genius, und deren verſchiedene Grade und Miſchungen die Arten und Miſchlinge des Genies ausmachen. So charakteriſirt ſich unſere Zeit und der Nachhall der Bahrdtſchen Aufklärung durch Ideenloſigkeit, durch ein in der Abſtraktion des Verſtandesbegriffs erſtarrtes Wiſſen, deſſen Weisheit die Klugheit, deſſen höchſtes Gut der Genuß, deſſen göttliches Vermögen die Empfindung iſt, die den Genuß vermittelt.

Hieher gehören die Popularphilosophen in der Spekulation, die Eudämonisten in der Moral und Religion, und die allmählich ersterbende kameralistische irreligiöse Auf- und Ausklärung. Der andere Mangel ist der der Anschauung, Mangel an Phantasie, dessen Kennzeichen anschauungslose Trockenheit, Leblosigkeit der Ideen, Ideengerippe, kalte Trockenheit des Vortrags sind, z. B. bei sehr vielen Kantianern. Wenn nun aller Reichthum, alle Kraft und Blüthe des Geistes, alle Herrlichkeit des Genies in der Vereinigung der Vernunft mit Phantasie, den Eltern der symbolischen Anschauung, bestehet, so leuchtet ein, auf welche Kräfte die Erziehung ihr Hauptaugenmerk zu richten habe, und daß neben Pestalozzi auch die Levana Gehör verdiene. Versuchen wir nach den beiden Haupt- und Schöpfungs-Kräften des menschlichen Geistes, ich meine Phantasie und Vernunft, eine Charakteristik einiger großen Geister, so würde sie nach meiner individuellen, irrbaren, Ansicht also ausfallen. Idee und Anschauung durchdringen sich entweder durchaus, so daß die Ideen sich in den Anschauungen, oder diese in jenen verlieren, so entstehet eine schöne, harmonische Einheit des Geistes, höchste

Herrlichkeit und Vollendung deſſelben, ein Platon in der Philoſophie, ein Göthe in der Dichtkunſt. Oder die Idee überwiegt die Anſchauung, ſo daß die Anſchauung nur den Saum des Ideengewandes vergoldet, ſo daß die Stärke und Fülle der Ideen ſich öfters iſolirt, ſich ein eigenes Bette gräbt, und in Sentenzen ſich ergießt: ein Schiller. Oder es iſt die Anſchauung überwiegend, die Klarheit der Idee wird verdunkelt durch den blendenden Glanz der Anſchauung: ein Herder, mit brennenden Orientaliſchen Anſchauungen, und einer ſchönen Griechiſchen Phantaſie. Leicht wäre es, nach dieſem Princip auch einige charakteriſtiſche Züge über andere nicht genialiſche Geiſter hinzuwerfen. Allein womit könnten wir würdiger ſchließen, als mit der Theophanie in den genannten drei Genien? wozu noch Jean Paul zu rechnen wäre, deſſen Genius wieder Schillers Kraft der Ideen und Herders Glanz der Anſchauungen in ſich vereinigt, nur Göthes vollendete Natur und harmoniſche Rundung nicht.

SCHOENHOF &
BOSTO
WINTER STR